انتخابات المجلس البلدي
والتنمية السياسية في المجتمع القطري

د. وسام أحمد العثمان
قسم الاجتماع
كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية
جامعة قطر

ملخص البحث :

تركز هذه الدراسة على تجربة انتخابات المجلس البلدي ودورها في التنمية السياسية وتسعى للتعرف على آراء أفراد المجتمع القطري في عملية المشاركة الشعبية التي تجسدت في انتخابات المجلس البلدي، بالإضافة للتعرف على آرائهم تجاه المبادرات الديمقراطية التي صدرت عن السلطة القطرية الحاكمة والتي ترمي إلى خلق الديمقراطية وحرية التعبير لدى أفراد المجتمع القطري. كما تحاول هذه الدراسة التعرف على دور بعض العوامل الاجتماعية والثقافية وتأثيرها في طريقة وسير هذه العملية ونجاحها وذلك من خلال الاعتماد على استبانة تحتوي على بعض الأسئلة المفتوحة المتعلقة بموضوع البحث. وقد تم تطبيق هذه الاستبانة على عينة عشوائية غير احتمالية تتكون من ٣٠ مرشحاً ومرشحة لانتخابات المجلس البلدي وذلك بغض النظر عن حصولهم أو عدم حصولهم على مقاعد نيابية فيه. هذا بالإضافة إلى اختيار عينة عشوائية غير احتمالية أخرى ضمت ٣٠ ناخباً وناخبة للمجلس البلدي من الحاصلين على الشهادة الثانوية فأعلى باعتبار أن هذه الفئة في المجتمع هي الأقدر على فهم حيثيات العملية الديمقراطية وأبعادها

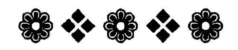


Municipal Council Elections and Political Development in the Qatar Society

Dr. Wisam Ahmad Al-Othman
Department of Sociology
College of Humanities and Social Sciences
University of Qatar

Abstract

This study concentrates on the experiment of the elections of the Municipal Council and its role in the political development and seeks to identify the views of the members of the Qatari Society about the public participation embodied in these elections in addition to investigating their opinions about the deemocratic initiatives of the Qatari ruling authority aimed at creating democracy and freedom of expression for the Qatari people. The study also explores the role of some of the social and cultural factors and their effect on the method and progress of this process. This is done by means of a questionaire containing open questions related to the subject of the study. The questionnaire was applied to a random samp.le consisting of 30 male and female candidates for the elections irrespective of their success or failure in the elections. This is in addition to choosing another random sample consisting of 30 male and female candidates from those who have obtained the secondary school certificate or a higher qualification since this category is considered the morst able to understand the requirements and consequences of the democratic process.



مقدمـــة :

يؤكد مفهوم التنمية - حسب تعريفاته العالمية - على أهمية مشاركة الجهود الجماهيرية في هذه العملية بالتعاون مع الهيئات والإدارات الحكومية بأساليب ديمقراطية لحل مشكلات المجتمع ورفع مستوى أبنائه الاجتماعي والاقتصادي والثقافي واحترام حق المجتمع في اختيار أولوياته داخل الإطار العام لأهدافه القومية[١] . وهو ما يوضح أهمية الدور الذي يلعبه المجتمع المدني في عملية التنمية الشاملة والإصرار على ضرورة مشاركة الجماهير - بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - في عمليات التخطيط والتنفيذ والمتابعة التي يجب أن يساهم فيها جميع أفراد المجتمع في جميع المجالات.

ولكي نتمكن من إيجاد تنمية متكاملة، لابد من الاهتمام بجميع الأبعاد والظروف المؤثرة على حجم التنمية والدور المطلوب منها في هذه العملية. فالتنمية الشاملة تتمثل في تنمية المجتمع وتنمية أفراده اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً. وهو ما أكده التقرير الذي وضعه برنامج الأمم المتحدة الإنمائي برئاسة «محبوب الحق» لتعريف التنمية البشرية الشاملة على إنها «عملية توسيع نطاق الخيارات المتاحة أمام المرء. وأهم هذه الخيارات المتشعبة هي أن يحيا الناس حياة طويلة خالية من العلل وأن يتعلموا، وأن يكون بوسعهم الحصول على الموارد التي تكفل لهم مستوى معيشة كريم، وأن يتمتعوا بالحرية السياسية وحقوق الإنسان المقررة واحترام الإنسان لذاته»[٢].

وتظهر عملية المشاركة الجماهيرية بصورة واضحة وجلية من خلال المشاركة في عملية التنمية السياسية، والمساهمة في صنع واتخاذ القرار واختيار القيادات وغيرها من المشاركات السياسية التي تحقق المطالب الديمقراطية.

من هنا جاء هدف هذه الدراسة للتعرف على آراء أفراد المجتمع القطري في عملية المشاركة الشعبية التي تجسدت في انتخابات المجلس البلدي إضافة إلى التعرف على آرائهم

في المبادرات الديمقراطية التي صدرت عن السلطة القطرية الحاكمة والتي ترمي إلى خلق الديمقراطية وحرية التعبير والاختيار لدى أفراد المجتمع القطري بوجه عام، ومشاركة المرأة القطرية - في هذا المجتمع - بشكل خاص. كما تحاول هذه الدراسة التعرف على دور بعض العوامل الثقافية وتأثيرها في طريقة سير هذه العملية ونجاحها، وذلك من خلال اتباع بعض الإجراءات المنهجية المتمثلة في تطبيق استمارة استبيان احتوت على بعض الأسئلة المفتوحة ذات الصلة بالموضوع، وذلك لإتاحة الفرصة أمام المبحوثين في التعبير عن آرائهم بحرية كاملة تمكننا من التعرف على وجهات نظرهم وتصوراتهم نحو موضوع البحث. وتتعلق هذه الأسئلة في أغلبها بالعملية الديمقراطية من جهة وبمشاركة المرأة في انتخابات المجلس البلدي ودورها السياسي في المجتمع من جهة أخرى. كما تتعلق هذه الأسئلة بالعوامل الثقافية التي قد تؤدي إلى نجاح أو فشل تطبيق الديمقراطية بصورة صحيحة في المجتمع القطري.

وتُعد هذه الدراسة دراسة وصفية تهدف إلى التعرف على خصائص الظاهرة محل البحث وتحديد موقف أفراد المجتمع تجاهها، ووصفها وصفاً كيفياً يوضح خصائصها البنائية والوظيفية.

وقد تم تطبيق هذا الاستبيان على عينة عشوائية غير احتمالية اشتملت على (٣٠) مرشحاً ومرشحة من أصل (٢٤٧) رشحوا أنفسهم للمجلس البلدي وذلك بغض النظر عن فوزهم أو عدم فوزهم فيه. وقد اختيرت هذه العينة بعد الاطلاع على قائمة أسماء المرشحين والمرشحات لهذا المجلس، حيث تم إرسال استمارات الدراسة إليهم بواسطة بعض الأشخاص الذين تربطهم علاقة قرابة أو صداقة بهم. وذلك مع مراعاة التمثيل الجغرافي للمرشحين والمرشحات الذين تم اختيارهم من معظم الدوائر الانتخابية في دولة قطر.

هذا بالإضافة إلى اختيار عينة عشوائية غير احتمالية أخرى ضمت (٣٠) ناخباً و(٣٠) ناخبة من الحاصلين على الشهادة الثانوية فأعلى ممن ينتمون إلى فئات عمرية متنوعة تبدأ من سن الثامنة عشرة فأكثر. حيث تُعد هذه الفئات في المجتمع هي الأقدر

على فهم حيثيات العملية الديمقراطية وأبعادها عن غيرها من الفئات غير المتعلمة أو الصغيرة في السن.

وقد طبقت استمارات الاستبيان وتم جمعها خلال شهر ديسمبر ١٩٩٩م وذلك بعد مرور شهر تقريباً من نهاية إجراء انتخابات المجلس البلدي.

إضافة إلى ما سبق، اعتمدت هذه الدراسة على بعض الإحصائيات الرسمية القطرية التي تناولت عدد المرشحين والمرشحات ككل وأسمائهم في كل دائرة انتخابية على حدة، كما تمت الإشارة إلى بعض الوثائق والمراجع القطرية الرسمية وذلك لدى استعراضنا السريع لتاريخ المنطقة السياسي.

ولم تتح لنا الإجراءات المنهجية في الدراسة - والتي تتمثل في طرح الأسئلة المفتوحة على عدد محدود من المبحوثين - توضيح أرائهم ووضعها في شكل نسب مئوية.

كما جاءت آراء أفراد العينة محل البحث في المجتمع القطري متفاوتة ومتباينة بصورة واضحة، بصورة لا يصبح لها أي دلالة علمية واضحة إذا ما صيغت على شكل نسب مئوية محددة. وهي ما دعى الباحث إلى تجاهل وضع وتوضيح هذه النسب في شكل إعداد ومعدلات رقم لعدم وجود دلالة حقيقية لها حول موضوع الدراسة.

المدخل النظري للدراسة :

يشير مفهوم التنمية السياسية إلى التحول نحو الديمقراطية أو العزوف عن الاتجاه اللاديمقراطي[٣]. كما يشير إلى نمط التنظيم السياسي والأنماط الاجتماعية المتطورة الأخرى التي تتفاعل من أجل إنجاز الأهداف والحاجات الاجتماعية ويتضمن استراتيجية الحكام في المواءمة بين التنظيم السياسي وأهداف الأنساق الاجتماعية الأخرى[٤].

ويرادف مفهوم التنمية السياسية كذلك ما يسمى بعملية التحديث السياسي، وهي التغيرات الثقافية والبنائية التي تعتري الأنساق السياسية في المجتمعات المتقدمة، ويشمل ذلك المجالات التنظيمية وتحليل جميع الأنشطة والعمليات والنظم التي تتعلق

بصنع القرارات السياسية، وتستهدف تحقيق أهداف جميع أفراد المجتمع. ويشير كذلك إلى عملية التباين في البناء السياسي وعلمانية الثقافة السياسية والقدرة على تحسين أداء النسق السياسي في المجتمع [٥]. فالتحديث السياسي بهذا المعنى هو عملية الحركة والانتقال من الشكل السياسي التقليدي إلى الشكل السياسي الحديث، أما عملية التنمية السياسية فتشير إلى ما بعد عملية التحديث.

وتعتبر المشاركة السياسية مظهراً مميزاً من مظاهر عملية التنمية السياسية، وتتم عن طريق توسيع نطاق المشاركة الشعبية في المجتمع من أجل صنع واتخاذ القرارات السياسية وذلك من خلال المشاركة في الانتخابات، أو الانضمام إلى الأحزاب السياسية المؤثرة في اختيار المرشحين للعمل السياسي.

ويرى أبتر Apter أن الأحزاب السياسية سمة أساسية لعملية التنمية السياسية، حيث يلاحظ وجودها وفعاليتها في كل من أمريكا وإنجلترا والاتحاد السوفيتي(سابقاً) وإيطاليا والهند والصين وغيرها. فالحزب السياسي قائم في معظم بلاد العالم، وإن اختلفت صورته من ديمقراطي إلى فاشي أو نازي أو شيوعي أو غيره من دولة إلى أخرى [٦].

وتقوم الأحزاب السياسية بوظائف عامة تختلف من نسق سياسي إلى نسق سياسي آخر. حيث تعمل هذه الأحزاب على تنظيم الرأي العام من أجل صنع واتخاذ القرارات الجوهرية، واختيار القيادات المناسبة والقادرة على المنافسة في المواقع القيادية المختلفة. فالحاجة للأحزاب تظهر بصورة جلية عندما يتعذر بقاء زمام السلطة في حوزة الحاكم، أو مجموعة صغيرة من الأفراد لا تهتم بمطالب الجماهير ولا تستطيع التعامل مع المشكلات التنموية لبناء الأمة والدولة. فظهور هذه الأحزاب يعني أن تضع الصفوة السياسية المنتخبة مصالح الشعب في اعتبارها، مبتعدة كل البُعد عن أي مصالح شخصية أو منفعة فردية، واضعة في اعتبارها الالتزام بحق الجمهور في تقرير مصيره وحقه في اختيار قياداته والمنافسة في الوصول إليها. وكذلك التأكد من قدرة النسق السياسي على صياغة السياسات المختلفة وعلى تنفيذها مع التزام القيادات العليا بتنفيذ جميع الوسائل المنظمة

لعملية ضبط الإدارة السياسية ومراقبتها دون وجود أي تجاوزات تخولها لهم مراكزهم أو مناصبهم القيادية في المجتمع.

ومن أهم النماذج النظرية التي تناولت ظهور الأحزاب السياسية هي النظريات التي قامت بالربط بين البرلمانات وبين ظهور الأحزاب عن طريق المرور بعدة مراحل أولها ظهور الجماعات البرلمانية ثم تنظيم الجماعات الإنتاجية، وصولاً في نهاية الأمر إلى الاتصال والتعاون بينهما.

كما اهتمت هذه النظريات بمعرفة كيفية ظهور الأحزاب التي ترى أن ظهورها يكون عادة بتأثير عوامل داخلية تدريجية نتيجة إدراك رجال التشريع بتزايد الحاجة إلى إنشاء هيئات تشريعية وإعادة انتخاب أعضائها على المستوى المحلي، أو قد يكون ظهورها بتأثير عوامل خارجية تنشأ خارج الجهاز التشريعي وتتضمن وجود صراعات مع الجماعات الحاكمة تسعى إلى المطالبة بالتمثيل وإجراء الانتخابات الشاملة مستمدة أصولها من الاتحادات التجارية أو الجمعيات التعاونية أو طلاب الجامعات أو المثقفين أو التنظيمات الدينية[٧].

ومن النظريات الأخرى التي تناولت موضوع ظهور الأحزاب «نظريات التنمية» التي تناولت الأحزاب السياسية وصلتها بعملية التحديث[٨]، حيث يسعى أصحاب السلطة إلى كسب تأييد العامة عندما يتغير موقف المواطنين من السلطة واعتقاد بعضهم بأحقيتهم في ممارستها، وفي هذه الحالة تسعى الصفوة السياسية السائدة لاكتساب تأييد العامة عن طريق منحهم الحق في الترشيح والانتخاب من خلال الأحزاب المختلفة من أجل احتفاظ هذه الصفوة بالسلطة.

وفي هذا الصدد يرى (هنتيجتون) أن مستقبل ا لحكام والملوك التقليديين أصبح كئيباً، فالأولى بهم أن يدخلوا تحديثات سياسية في مجتمعاتهم بدلاً من اتخاذ أساليب الإرهاب واستخدام شبكات مكثفة من البوليس السري، عن طريق تبني فلسفة تحالفية جديدة[٩].

ومن الواضح أن تغير موقف المواطنين وظهور جماعات اجتماعية جديدة تطالب بممارسة حقوقها السياسية يكون نتيجة التغييرات الاجتماعية والاقتصادية الداخلية، وما يصاحبها من حراك اجتماعي في مراكز وأوضاع الأفراد يؤدي بالتالي إلى توزيع السلطة وميادين الضبط التنظيمي، فتسعى الطبقات الوسطى الحضرية وراء السلطة وتستحوذ عليها من الطبقات الارستقراطية أو الحكام. وفي نفس الوقت تتلاشى وتختفي بعض الجماعات الاجتماعية الأخرى(١٠).

ومن أهم العوامل التي يمكن أن يكون لها تأثير في عملية توجيه السلوك الانتخابي، واختيار رجال الصفوة السياسية المنتخبة، هي الجماعات المرجعية بالدرجة الأولى. فقد بينت دراسة قام بها كل من لازرشفيلد Lazarsfeld وبريليسون Berelson وكاتز Katz وجادوت Gaudet - اهتمت بتحليل أثر وسائل الاتصال الجماهيرية على اتجاهات الناخبين أثناء انتخابات الرئاسة الأمريكية عام ١٩٤٠م - أن وسائل الاتصال الجماهيرية لم تكن هي المسؤولة بالدرجة الأولى عن إحداث التغير في اتجاهات الناخبين وسلوكهم الانتخابي وإنما المسؤول عن ذلك عوامل أخرى نفسية واجتماعية وثقافية أهمها استعدادات الفرد والوسط الاجتماعي والجماعات المرجعية(١١).

وتُعد العوامل الاجتماعية والثقافية المؤثرة على سلوك واتجاهات الأفراد من أهم المعايير والضوابط الاجتماعية التي قد تصبح قوانين ثابتة على المدى الطويل يطيعها الأفراد ولا يجدون جدوى من التمرد عليها أو محاولة تغييرها، وتشتمل قضايا ومفاهيم سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية كالحرية والعدالة والمساواة والأمن والاستقرار والملكية والشرف(١٢) . إلا أن هذا لا يعني أن هذه القيم ثابتة لا تتغير، فهي تتغير وتتبدل بتغير وتبدل أوضاع المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتكنولوجية.

وبالرغم من اقتناع أو عدم اقتناع بعض أفراد المجتمع بممارسة بعض الأنماط السلوكية والثقافية المتاحة في المجتمع، إلا أننا نجد أن أعضائها يمارسونها بغض النظر عن قبولهم أو عدم قبولهم لها. وقد يعود ذلك إلى عدم قدرة الفرد في هذه المجتمعات على تحمل

مسؤولية اتخاذ القرار حول ما يريد أن يفعله بعيداً عن العادات والتقاليد التي تفرض عليه أن يكون تابعاً. وهو ما يتضح بصورة جلية في المجتمعات القبلية التقليدية التي لا تنظر إلى أهمية الفرد المستقل ولكن تنظر إلى الفرد لكونه عضواً في الحياة القبلية التي يترتب عليها غياب هويته الفردية فيها.

وبناءً على ذلك، تُعد الحياة القبلية من أهم معوقات التنمية السياسية حيث تسيطر العلاقات والروابط التقليدية على النظم السياسية وعلى عمليات اتخاذ القرارات السياسية، كما تتمركز القوة السياسية في أيدي جماعات معينة ومن ثم لا تتوزع السلطة توزيعاً عادلاً بين الجماعات، وتنفرد الصفوة الحاكمة باتخاذ القرارات دون منافسة أو مناقشة أو منازعة[١٣].

تاريخ المنطقة السياسي :

يعود ظهور قطر ككيان سياسي، منذ أواسط القرن التاسع عشر، حيث إنها كانت قبل ذلك تتألف من مجموعة قرى تُحكم بواسطة شيوخها، دون أن تؤلف وحدة سياسية كما كان الحال في معظم مناطق شبه الجزيرة العربية والخليج. ولعل ذلك كان سبباً رئيسياً لوقوعها تحت النفوذ البحريني أو آل سعود في الدرعية حسب امتداد نفوذ كل منهما وقوته[١٤]. مع إنه من الواضح عبر الأحداث التاريخية أن النفوذ البحريني كان أقوى عليها وأكثر استمرارية من النفوذ السعودي، وربما يرجع ذلك - حسب ذكر أحد المصادر - إلى أن حكام البحرين آل خليفة أنفسهم قد عاشوا في قطر، وظلوا يدعون حق السيادة على ميناء الزبارة الذي خرجوا منه لغزو البحرين حتى بعد قيام إمارة قطر عام ١٨٦٨م[١٥].

وفي الفترة الزمنية الممتدة بين عام ١٨٥١-١٨٦٦م، وطد الشيخ محمد بن ثاني سلطته في شبه جزيرة قطر بتأييد من القبائل القطرية وبفضل مساعدة آل سعود له، مما أثار حفيظة الشيخ محمد بن خليفة حاكم البحرين. والجدير بالإشارة أن وصول آل ثاني إلى السلطة قد جاء بفضل مركزهم المالي الكبير في المجتمع القطري آنذاك. فقد كان «ثاني» جد الأسرة من تجار اللؤلؤ المشهورين. وتلك الثروة جعلتهم يجمعون القبائل

حولهم، وبالتالي منحتهم مركزاً مميزاً بالنسبة للقبائل الأخرى. ويعود استقرار هذه الأسرة في قطر إلى أواخر القرن السابع عشر، عندما هاجرت من إقليم «الوشم» في نجد لظروف اقتصادية، وسكنت واحة «جبرين» ثم انتقلت إلى «الرويس» «فالزبارة» إلى أن انتهى بها الأمر إلى الاستقرار في الدوحة[١٦].

وعلى الرغم من توطيد الشيخ محمد بن ثاني سلطته في الدوحة، إلا أنه ظل تحت سلطة آل خليفة بدليل قيامه بجمع الزكاة من القبائل القطرية لصالحهم. وقد أدى إلزام القبائل القطرية بدفع تلك الزكاة إلى إحداث التذمر في أوساطها وخاصة أن البلاد كانت فقيرة. وقد وصل هذا التذمر في مرحلة من المراحل إلى التمرد والامتناع عن دفعها للشيخ محمد بن ثاني الذي صوّر أمام شيخ البحرين وكأنه هو الذي يقود هذا التمرد مما دفع محمد بن خليفة شيخ البحرين إلى إرسال أحد أقربائه للقيام بهذه المهمة. وقد أدت تلك الخطوة البحرينية إلى دخول الطرفين، القطري والبحريني، في صراع مرير اضطر الأخير للاستعانة بحكومتي الرياض وأبوظبي لردع القبائل القطرية الثائرة عليه.

وقد أعطي اتساع نطاق الصراع القطري البحريني الفرصة لبريطانيا للتدخل فيه معتبرة التدخل البحريني في قطر منافياً لمعاهدة عام ١٨٦١، التي كانت تنص على عدم الانغماس في الحرب أو القرصنة أو تجارة الرقيق في البحر[١٧]. ويبدو أن التدخل البريطاني كان الهدف منه إظهار قوتها العسكرية لشيوخ المنطقة وقبائلها بخلاف تأكيد هيبتها.

وفي الوقت نفسه، استطاعت بريطانيا بواسطة هذا التدخل عن طريق مقيمها السياسي عقد معاهدة مع الشيخ محمد بن ثاني في ١٨٦٨/٩/١٢م، في مدينة الوكرة، كانت تنص خطوطها العريضة على أن يحافظ الشيخ على أمن واستقرار البلاد، مع مراعاته لمعاهدة السلام البحرية وإحالة ما ينشأ من منازعات إلى المقيم السياسي. أما بالنسبة لعلاقاته بالبحرين، فقد تعهد الشيخ أن يكون على علاقة حسنة بشيخ البحرين بالإضافة إلى قيامه بجمع مال الزكاة من القبائل القطرية وتسليمه للمقيم البريطاني الذي يحوله بدوره إلى شيخ البحرين.

ومن ناحية أخرى، فقد نتج عن هذه المعاهدة إدخال قطر في محيط النفوذ البريطاني، وذلك بربطها بنظام الهدنة التي كانت بريطانيا قد فرضتها على شيوخ الخليج. بينما في الوقت ذاته، أعطت الفرصة لقطر لتبرز ككيان مستقل على المستوى العربي والدولي[١٨]. خاصة بعد أن قامت بريطانيا بتدمير ميناء الزبارة وتدمير الزبارة كلها بعد احتدام النزاع بينها وبين الدولة العثمانية، فكان ذلك هو نهاية النفوذ العثماني على الساحل القطري[١٩].

وبعد ذلك، دخلت قطر أثناء عهد الشيخ عبد الله بن جاسم في معاهدات حماية بريطانية ترمي إلى الحفاظ على الوضع القائم خاصة فيما يتعلق بعلاقة المجتمع القطري مع جيرانه المباشرين أو غير المباشرين استمرت حتى بعد الحرب العالمية الثانية. ثم بدأت بريطانيا بعقد معاهدات أخرى تهتم بالأوضاع الداخلية للمنطقة عن طريق تعيين وكلاء سياسيين لها يقومون بقياس ودراسة مدى ملاءمة الأوضاع الداخلية مع المصلحة البريطانية العليا، التي كانت تسعى إلى سلامة نفوذها ومواصلاتها بالمنطقة[٢٠]. وهو ما أكدته معاهدة ١٩١٦م بين قطر وبريطانيا التي تنص على أن تبذل الحكومة البريطانية مساعيها الحميدة في حالة تعرض قطر لأي هجوم استفزازي من ناحية البر داخل حدود قطر. كما اشتملت المعاهدة على وضع الإمارة تحت الحماية البريطانية بالإضافة إلى نصها على التزام قطر بالبنود التي فرضتها الحكومة البريطانية على إمارات الخليج الأخرى، كإلغاء تجارة الرقيق وعدم استيراد الأسلحة وعدم منح أية امتيازات للشركات الأجنبية مثل امتيازات النفط وغيرها إلا بعد موافقة الحكومة البريطانية[٢١].

وقد نما هذا التوجه في التدخل والاهتمام بالأوضاع الداخلية من بريطانيا فيما بين الحربين العالميتين، حتى كان لوكلائها السياسيين أثر واضح في الأحداث الداخلية السياسية لدول المنطقة بشكل عام. وقد زاد هذا التدخل بزيادة حجم المصالح البريطانية والأمريكية بشكل عام خاصة في العقد الخامس من القرن العشرين، إلا أن هذا التدخل بدأ يتناقص بعد استقلال دولة الكويت في بداية الستينات والتحاق بقية الأقطار الخليجية بالاستقلال السياسي في بداية السبعينات[٢٢].

ونود أن نبين، أن فكرة الحفاظ على الأمن القائم من قِبَل السلطة البريطانية قد جمد بشكل نسبي الأوضاع السياسية الداخلية - للمجتمعات الخليجية، ومن بينها المجتمع القطري بطبيعة الحال - مما أدى إلى تجميد أي تنمية سياسية فيها. فقد أعطي الوجود البريطاني قوة كبيرة للحكام أو الشيوخ في مواجهة أي معارضة جدية قد تتعرض لها المنطقة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وإعادة الأوضاع على ما كانت عليه[٢٣].

وفي عام ١٩٤٩م تولى الشيخ علي بن عبد الله بن قاسم الحكم - بعد تنازل والده عن الحكم لمصلحته - في البلاد، والذي تنازل بدوره عن الحكم لصالح ابنه الشيخ أحمد بن علي عام ١٩٦٠م ويبدو أن سبب تنازله كان راجعاً لمعارضة بعض أفراد العائلة الحاكمة على تصرفات الحاكم. إذ اتهمته بتخلف البلاد، وانتشار الفوضى، وعدم تطوير الوضع الداخلي، ونبذه للتطورات العصرية، وسوء التصرف في الثروة النفطية. فعلى سبيل المثال، لم يبدأ في إنشاء المدارس العصرية إلا في نطاق ضيق ابتداء من عام ١٩٥٢م. أما إنشاء الإدارات الحديثة فلم تكن لتتم إلا بعد الضغط الذي مارسه القنصل السياسي البريطاني في الدوحة الذي رأى ضرورة وجود إدارة تعنى بالأمن والطرق وغيرها من الشؤون العمرانية. وقد حاول الحاكم الجديد منذ توليه دفة الحكم إخراج قطر من عزلتها، فعمل على الانضمام لمنظمة الأوبيك وإشراكها في بعض ألوان النشاط الاقتصادي والثقافي في الجامعة العربية، كما قام بتخصيص جزء من الدخل للمشروعات العمرانية، كبناء المساكن الشعبية وشق الطرق، واستقدام الخبرات واليد العاملة من أجل المساهمة في عملية البناء. وبجانب ذلك أقدم على بناء بعض المصانع كمصنع الأسمنت، ومع ذلك فقد ظل المجتمع القطري في تطوره خلال عقد الستينات أقل سرعة من التي شهدتها بعض البلاد المحيطة كالكويت[٢٤]. ومن ناحية أخرى، فقد حاول الشيخ أحمد تكوين مجلس استشاري في عام ١٩٦٤م تمشياً مع التطورات الحادثة في بلدان المنطقة، وعلى وجه الخصوص الكويت التي شكلت حكومتها مجلساً نيابياً. وكان الشيخ أحمد يهدف من تكوين المجلس المذكور إلى مساعدته في تصريف الأمور وإسداء المشورة له. وبالفعل تم تشكيل المجلس برئاسة نائب الحاكم وعضوية خمسة عشر عضواً جميعهم من الأسرة الحاكمة، ويبدو أن سبب

التركيز على الأسرة الحاكمة في تكوين هذا المجلس دون غيرهم من ا لمواطنين راجع إلى قناعة من هم في سدة الحكم بأن المجتمع القطري لا يزال تحكمه الاعتبارات العشائرية. وبالتالي فقد كانت الفكرة السائدة أن أعضاء الأسرة الحاكمة في المجلس هم أقدر الناس على معرفة حاجات ورغبات المواطنين باعتبارهم يملكون من النفوذ والسلطان الأدبي ما يؤهلهم لذلك نتيجة سيادة نظرية «الوجاهة» يضاف إلى ذلك رغبة الحاكم في المضي على طريق التدرج بواسطة إنشاء مثل ذلك المجلس نظراً لمعرفته بحداثة عهد إمارات الخليج بالنظم النيابية.

ومع ذلك، فإن المجلس المشار إليه، رغم صدور مرسوم بشأنه وتسمية أعضائه لم يكتب له أن يرى النور لأسباب لم تُعرف حتى الآن، وظل مرسوم إنشائه معطلاً حتى صدور النظام الأساسي المؤقت للحكم في أبريل عام ١٩٧٠م والذي كان ضمن ما نص عليه إنشاء مجلس شورى حتى يعين بآرائه الحاكم ومجلس الوزراء على أداء مهامهما، ويعبر عن رأيه في شكل توصيات ويكون بالانتخاب. إلا أن مشروع القانون جُمد نتيجة التباين في الرأي وازدواجية السلطة قبل الحركة التصحيحية [٢٥]. ومع فشل مباحثات الاتحاد التساعي بين إمارات الخليج، والتي توقفت بصورة نهائية في أكتوبر ١٩٧٠م أشارت الدلائل [٢٦] إلى نية حاكم البلاد الشيخ أحمد بن علي في تأسيس دولة مستقلة، مما يؤكد انصرافه عن فكرة الاتحاد. وبالفعل تم إعلان استقلال قطر في ٣ سبتمبر ١٩٧١، حين أعلن الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني الذي كان آنذاك نائباً للحاكم في بيان أصدره بأن دولة قطر دولة مستقلة ذات سيادة كاملة منهية بذلك علاقاتها التعاهدية مع بريطانيا وعلى الأخص معاهدة ١٩١٦م.

وبعد خمسة أشهر من إعلان الاستقلال في شهر فبراير ١٩٧٢م، قام الشيخ خليفة بن حمد نائب الحاكم بحركته التصحيحية التي كان أهم مبررات القيام بها أحقية الشيخ خليفة في حكم البلاد، على اعتبار أن والده الشيخ حمد كان حاكماً أو ولياً للعهد في حياة والده الشيخ عبد الله ولذلك كان هو الأحق في تولي الحكم من الشيخ أحمد الذي تنازل والده له عن الحكم في عام ١٩٦٠م.

ومما هو جدير بالذكر، أن القمة السياسية في مجتمع ما قبل الاستقلال في مجتمعات الخليج بصورة عامة، قد بدأت في التغير تدريجياً، فقد كانت تعتمد على التحالف الثلاثي المتمثل في العائلات الحاكمة والعائلات التجارية، ورؤساء القبائل وذلك في إطار الحماية البريطانية. وقد كانت القبيلة هي الركيزة الأساسية سواء كانت قبيلة العائلة الحاكمة أو القبائل الموالية الأخرى. وفي هذا الإطار لم يكن جهاز الدولة قد بدأ في النمو. فقد تأخر ظهور جهاز الدولة حتى بعد الاستقلال بوقت قصير حيث إن بعض الأجهزة لم تكتمل بنجاح - كالجيش مثلاً - إلا بعد ا لاستقلال، وهذا التأخر في استكمال المؤسسات الاجتماعية - أي مؤسسات الدولة - أثر في تأخير اكتمال النمو السياسي في هذه الدولة[٢٧].

وبعد ظهور البترول، تغير اعتماد السلطة على التحالف الثلاثي - سابق الإشارة إليه - حيث ظهرت السلطات المنظمة. فظهور الدولة أصبح ضرورة سياسية لمرحلة ما بعد الاستقلال، فلم يكن من المنطق الاعتماد على القوى التقليدية، سواء في الإدارة أو حفظ الأمن. ومع ازدياد وتدفق دخل النفط، وبروز الاتجاه العالمي للاستقلال والتحرر، احتاجت هذه المجتمعات إلى الدولة لتنظيم العبء الوظيفي ومحاولة توزيع الدخل والحفاظ عليه عن طريق إنشاء أجهزة متخصصة لحفظ الأمن الداخلي والخارجي. وكان لابد من التحول في هذا الإطار من الإدارة التقليدية إلى الإدارة الحديثة وهو ما يمكن أن نصفه بأنه بداية التنمية السياسية[٢٨].

إلا أن البعض يلاحظ استمرارية استخدام المفاهيم التقليدية السابقة في الإدارة في أطر حديثة. حيث إنه بالرغم من وجود القوانين والسلطات والصلاحيات المخولة لكل إدارة أو فرع من فروع أجهزة الدولة، إلا أن هناك استثناءات تخرق هذه القوانين والقرارات عن طريق الوساطات أو العلاقات العائلية. كما يتمثل ذلك، في المظهر الخارجي لتوزيع السلطة، حيث يتركز التطبيق الحقيقي لمركزية السلطة في يد الحاكم أو الرجل القوي في الدولة بصرف النظر - إلى حد كبير - عن توزيع السلطة الإدارية، وهو ما يمكن تعميمه

بدون تحفظ على كل مجتمعات الخليج[٢٩]. فبالرغم من وجود مجالس شورى في دولتين خليجيتين على سبيل المثال، هما قطر منذ عام ١٩٦٤م والإمارات منذ عام ١٩٧١م إلا أنه ليس لها أي صلاحيات تشريعية أو حتى رقابية[٣٠].

وتعتبر هذه الظواهر من الظواهر المعوقة للتنمية السياسية وبالتالي التنمية الاجتماعية والاقتصادية في هذه المجتمعات، فهي تضع القرارات الرئيسية في أيدي أفراد قليلين مع اتساع مسؤولية الدولة دون أن تعرض هذه القرارات قبل اتخاذها لمناقشة عامة أو موافقة شعبية. كما إنها تخضع لآمال وطموحات ورغبات المجموعات الضاغطة التقليدية وبالتحديد العائلات التجارية الكبيرة ذات النفوذ أو رؤساء القبائل الموالين. إلا أن ذلك لا يعني أن التنمية الاجتماعية في هذا الإطار جامدة تعسفية، وذلك لوجود بعض الإيجابيات فيها تتمثل في محاولة إنشاء العديد من الخدمات الاجتماعية الأساسية كالخدمات التعليمية والصحية والعمرانية والمواصلات ... إلخ[٣١] ، مع محاولة الدولة في تطبيق سياسة الإنماء الاقتصادي والتوسع الصناعي على أسس علمية مدروسة. وفي هذا الصدد تم إنشاء المركز الفني للتنمية الصناعية من أجل التعاون مع الأجهزة الحكومية بهدف إعداد خطط ومشروعات التصنيع. فبالنسبة للمجال العمراني - على سبيل المثال - تم التعاقد مع مؤسسة عالمية لكي تقوم بإجراء مسح شامل لإعادة تخطيط مدينة الدوحة والمدن الأخرى، أما على المستوى الخارجي فقد بدأت البلاد تخطو خطوات سريعة من أجل تكوين علاقات أفضل وبشكل متوازن مع الدول العربية الشقيقة والدول الأجنبية الصديقة رغم تشابك وتعدد العلاقات والمصالح الدولية في هذه الفترة[٣٢].

واستمر حكم الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني قرابة خمسة وعشرين عاماً. ثم تولى الحكم من بعده ابنه الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني، وذلك إثر حركة تصحيحية جديدة عام ١٩٩٦م، وقد قام الشيخ حمد بعد توليه مقاليد الحكم في البلاد بالكثير من الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ومن أهم ما تتميز به فترة حكمه - رغم حداثتها - إنه قام بعدة خطوات جريئة وسريعة يصب معظمها في إطار مشاركة الشعب القطري في

اتخاذ القرارات[٣٣]، فهو يرى أنه من الضروري تعزيز دور المؤسسات الدستورية، وتنشط المشاركة الشعبية الهادفة والبنّاءة في عملية صنع القرار، والإشراف على حُسن تنفيذه.

أهم الخطوات التي تم اتخاذها من أجل تعميق مفهوم الديمقراطية :

(١) إلغاء الرقابة على وسائل الإعلام المختلفة بحيث أصبح من حق المواطن أن يدلي برأيه في مختلف القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية، كما أصبح من حقه الاطلاع على جميع وسائل الإعلام المرئية والمقروءة بحرية ويسر دون تدخل مقص الرقيب فيها، عدا ما يتعلق منها بالنظام العام والآداب بالدولة - بطبيعة الحال - أو ما يتنافى مع الشريعة الإسلامية الغراء[٣٤].

(٢) فتح مجال مشاركة جميع التجار - ذكوراً وإناثاً - في انتخابات مجلس غرفة تجارة وصناعة قطر سواء بالترشيح أو الانتخاب، بعد أن كانت مقتصرة على الرجال فقط.

(٣) فتح المجال أمام المرأة لتولي بعض المناصب القيادية بالدولة.

(٤) إجراء أول انتخابات للمجلس البلدي المركزي والتي تميزت بتقسيم البلاد إلى عدة دوائر انتخابية يستطيع الجميع - ذكوراً أو إناثاً، وبضوابط معينة - أن يمارسوا عمليتي الترشيح والانتخاب[٣٥].

(٥) وقد اختتم أمير دولة قطر هذه التوجيهات الديمقراطية إلى إعلانه عن «وضع دستور دائم للبلاد يكون من بنوده الأساسية تشكيل برلمان منتخب عن طريق الاقتراع الشعبي المباشر، لنتوج بذلك سعينا نحو تكريس المشاركة الشعبية كأساس للحكم»[٣٦] حتى تستطيع الدولة أن تدخل القرن الجديد بمزيد من الإصلاحات الديمقراطية وممارسة جميع فئات الشعب لها.

وخلاصة القول، إنه رغم حداثة دولة قطر، إلا أنها استطاعت - وبفضل همة مواطنيها وحنكة قياداتها - أن تفرض لنفسها موقعاً مميزاً على الخارطة السياسية عالمياً كدولة ذات سيادة مستقلة تتميز بسياسة هادفة، وبخطط طموحة، جعلتها تقف في مصاف دول أخرى

سبقتها في الظهور، بل إنها قد سبقت البعض منها، وبخاصة في اتجاهها في التحول من المركزية السياسية إلى الديمقراطية الشعبية من أجل الوصول إلى التنمية السياسية التي تطمح قيادتها الشابة إلى تحقيقها بواسطة عدة مجالس منتخبة.

آراء أفراد المجتمع القطري في العملية الديمقراطية :

تعتبر مشاركة الشعب القطري في انتخابات المجلس البلدي المركزي - التي جرت مؤخراً عام ١٩٩٩م - تجربة جديدة وأولى من نوعها في المجتمع القطري. وبالرغم من أن اختصاصات المجلس البلدي لم تكن اختصاصات تشريعية بل هو مجلس استشاري، يراقب تنفيذ القوانين ويساعد الوزير والوزارة في حل المشكلات المتعلقة بالشؤون البلدية من خلال تقديم الاقتراحات المناسبة في هذه الأمور [٣٧]، إلا أن طريقة اختيار أعضاءه وتقسيم الدولة إلى (٢٩) دائرة انتخابية، أدى إلى أن يمارس أفراد الشعب القطري حرية اختيار ممثليهم أو ترشيح أنفسهم وذلك لأول مرة في تاريخ الدولة بعد أن كانت هذه الأمور تتم بالتعيين[٣٨] . فهذه الممارسة الانتخابية - وإن لم تكن تهدف للحصول على مقاعد في مجالس سياسية - إلا أنها تجسد وتمثل أول لبنة في مجال المشاركة الشعبية للعملية الديمقراطية من خلال الاختيار والمفاضلة والترشيح في هذا المجلس. من هنا يصبح الرأي العام عاملاً هاماً ومؤثراً في عملية اتخاذ القرار وبالتالي تنعكس صورة هذا التأثير العام أو الشعبي على فعالية العمليات الانتخابية ونتائجها.

«ويكتسب العمل البلدي بصفة عامة أهمية كبرى ودوراً بارزاً في خدمة الوطن والمواطنين، ذلك لأن العمل البلدي في الواقع عمل متنوع في كلياته وجزئياته متشعب إلى حد كبير، وهو يهدف إلى تنمية وتطوير الخدمات المقدمة لأفراد المجتمع بالشكل الذي يرضي الطموحات المستمرة ويلبي الاحتياجات العامة التي تتعدد مفاهيمها وتتنوع»[٣٩].

إضافة إلى ذلك «تمثل الإدارة المحلية مكاناً هاماً في مختلف دول العالم المعاصرة، وذلك نظراً لما لهذه الإدارة من أثر كبير في الخدمات والمجالات الاقتصادية والسياسية

والاجتماعية، وتتبع الإدارة المحلية (المجالس البلدية) الشعب، فهي تعتمد على إشراك المواطنين أصحاب المصلحة الحقيقة في إدارة شؤونهم المحلية، ولذا فهي تُعد تطبيقاً وتدعيماً مباشراً للديمقراطية وتأكيداً لذاتية هؤلاء المواطنين»[٤٠].

وبهذا نجد أن مفهوم الديمقراطية هو مفهوم جديد بدأ يظهر وينمو تدريجياً - مؤخراً - في المجتمع القطري بما يتضمنه من إعطاء أفراد الشعب الحق في حرية التعبير عن الرأي وممارسة حقه في عملية اختيار ممثليه في بعض المجالس، حيث تمثل ذلك في العديد من الممارسات الإعلامية أو الاجتماعية التي تفاوتت من فرد إلى آخر وذلك لأسباب أو اعتبارات يمكن إرجاعها إلى عدة عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، في ظل هذه التجربة الجديدة في المجتمع القطري.

من هنا كان لابد لنا من التعرف على آراء أفراد المجتمع القطري في ممارسة العملية الديمقراطية التي أتيحت لهم، من أجل تحديد دور وأثر بعض العوامل الثقافية - بما تحتوي عليه من عادات وتقاليد وقيم ومعتقدات - على طريقة استيعاب أو إدراك أهمية هذا المفهوم، ومدى وعيهم بأهمية دورهم في هذه الممارسة السياسية لتنمية وتطور المجتمع القطري.

وفي هذا المجال، كانت آراء أفراد العينة محل البحث في المجتمع القطري، متباينة ومختلفة تجاه هذه العملية الديمقراطية حيث تبارك غالبيتها هذه الخطوة، باعتبارها أول مشاركة حقيقية للشعب القطري في عملية اتخاذ القرارات المتعلقة بشؤونه المحلية. فهذه الغالبية ترى أن هذه الخطوة، تُعد خطوة صحيحة وجريئة اتخذتها الدولة في الوقت المناسب وتحسب لها في هذا المجال. حيث إنها تُعد بداية عهد جديد ونقطة تحول هامة في الحياة السياسية في المجتمع القطري، وذلك لمنحها المواطن القطري - ذكراً كان أم أنثى - الحق في التعبير عن الرأي والمشاركة في اتخاذ القرار، بعد أن كانت مثل هذه القرارات، تتم فردياً، وبالتالي كانت لا تعبر عادة عن احتياجات الشعب وطموحاته. هذا بالإضافة إلى إشادة أفراد العينة بهذه التجربة الجديدة التي سبقت مثيلاتها في المجتمعات المجاورة

عندما أعطت المرأة حق الترشيح والانتخاب في هذا المجلس، لتقف دولة قطر - بذلك - في مصاف الدول المتقدمة والمتطورة. فهذه التجربة تدل على السياسة الحكيمة - التي تتبعها القيادة - في هذا المجتمع عند منحها هذا القدر من الحرية لأفراد المجتمع القطري. إضافة إلى أن هذه التجربة، تُعد وسيلة جيدة للتعرف على آراء وطموحات وآمال الشعب القطري من خلال طرحه لأفكاره وتصوراته نحو مختلف القضايا لوضعها موضع البحث والمتابعة من أجل تحقيقها قدر الإمكان.

وبالرغم من مباركة الغالبية العظمى - المشار إليها - لهذه المسيرة الجديدة والعهد الديمقراطي الجديد في المجتمع القطري، إلا أننا نجد أن بعض أفراد العينة، تعتبر أن هذه الخطوة هي مجرد «عملية شكلية» وشعارات إعلامية «ودعاية استعراضية» من أجل أن تعرض أمام المجتمعات الأخرى وذلك لإعطاء فكرة وصورة مخالفة عما هو موجود وممارس في الواقع، من أجل إظهار المجتمع القطري ضمن المجتمعات المتطورة والمتقدمة. فالديمقراطية الحقيقية - في رأيهم - تكمن في وجود دستور دائم يدعم ويرسخ الديمقراطية، ويؤدي إلى فتح الباب أمام الأفراد في كافة المجالات للتعبير عن آرائهم، فلا يقتصر على فئة معينة في المجتمع لتمارس سلطاتها دون رقابة أو عقاب.

أما بالنسبة لردود فعل أفراد المجتمع القطري نحو عزوف نسبة كبيرة من أفراده عن المشاركة في عملية الانتخابات فقد كانت متعددة ومختلفة، فمنهم من يرى أن هذا العزوف كان بسبب حداثة التجربة الديمقراطية، فهي لم تأخذ وقتاً كافياً لاستيعابها وفهمها خاصة وأن دور وسائل الإعلام والتوعية جاءت متأخرة - نسبياً - لشرح ماهية أبعاد هذه التجربة وأهدافها. فالمجتمع القطري لم يمر بمثل هذه التجربة في السابق، وبالتالي فإن خبرته في هذا المجال - وبالذات بالنسبة للعملية الانتخابية وممارستها وأهدافها - هي خبرة بسيطة يحتاج فيها المواطن القطري إلى الوعي السياسي الكافي الذي يمكنه من ممارسة حقوقه السياسية، وذلك عن طريق العديد من الوسائل، وبخاصة الإعلامية، التي لم تكن على المستوى المطلوب في تغطية هذا الحدث. فبالرغم من صدور القانون الخاص بإنشاء المجلس،

والقرارات المنفذة له، والتي أعطت المواطنين - ذكوراً وإناثاً - حق الترشيح والانتخاب، إلا أن هذه المشاركة لم تكن بالمستوى المطلوب في هذا المجال. كما إنه بالرغم من أن صدور القانون الذي منح حق الترشيح والانتخابات للجنسين، يُعد أمراً بالغ الأهمية ويشكل في حد ذاته مكسباً للمجتمع القطري، إلا أن النص القانوني لا يجدي نفعاً إذ لم يتوافق مع تغيرات جوهرية في البناء الاجتماعي يجعل تطبيقه أمراً ممكناً"[٤١].

هذا بالإضافة إلى أن بعض أفراد العينة، ترى أن هذه العملية هي خطوة سابقة لأوانها، كان من المفترض أن يتم تهيئة أفراد المجتمع لها، عن طريق تعويد وتدريب أفراد المجتمع على مثل هذه الأمور في مجالات تكون أقل أهمية، حتى يتمكن هؤلاء الأفراد من تقبل هذا التغيير المفاجئ في سياسة الدولة، الأمر الذي أدى بالبعض إلى اعتقادهم بأن العملية برمتها هي مجرد تمثيلية طالما كانت جميع القضايا والقرارات التي تخص شؤون المجتمع، هي قرارات مفروضة وإجبارية. والديمقراطية لن تتحقق - حسب اعتقادهم - في المجلس البلدي، إلا إذا عممت ومورست في جميع المجالات وعلى مستوى الدولة بشكل عام. وأن ذلك الأمر لن يتحقق إلا بوجود دستور دائم وبرلمان منتخب كما وعد به سمو أمير البلاد المفدى في خطابه بمناسبة انعقاد مجلس الشورى في نوفمبر ١٩٩٩م. ويؤكدون قولهم، بأن الشخص المنتخب في هذا المجلس ليس له أي دور حقيقي أو فعّال طالما أن اختصاصات المجلس مجرد اختصاصات استشارية لا يستطيع أي عضو بواسطتها تحقيق مطالب وطموحات أبناء دائرته التي انتخبته.

كما يرى بعض الأفراد في المجتمع القطري، أن هذه الخطوة لابد وأن تتبعها خطوات أخرى تُمكِّن أفراد المجتمع من المشاركة الفعّالة وبخاصة من خلال ما تمثله في إجراء انتخابات مباشرة لاختيار أعضاء البرلمان وذلك طبقاً للمادة (٤٦) من النظام الأساسي لدولة قطر تطبيقاً لخطاب صاحب السمو أمير البلاد المفدى في هذا الصدد[٤٢]. وفي حالة وجود هذا المجلس مستقبلاً، سيتمكن كل مواطن من ممارسة حقه في اقتراح أو تنفيذ أي

أداة تشريعية لصالح المجتمع، كما يستطيع هذا المجلس أيضاً أن يعمل على إيقاف أي قوانين يرى إنها في غير صالحه.

وبالرغم من اعتقاد بعض أفراد المجتمع القطري بأن الخطوة التي خطتها دولة قطر متمثلة في إجراء انتخابات للمجلس البلدي تُعد خطوة غير كافية، إلا أننا نلاحظ بأن هناك أفراداً آخرين يرون أن هذه الخطوة جيدة. حيث إن ممارسة الحريات وإعطاء أفراد الشعب مزيداً من أوجه ممارسة العملية الديمقراطية يجب أن يتم بخطوات ثابتة وعلى مراحل مختلفة وبتدرج بطيء حتى تتضح الرؤية أمام أفراد المجتمع ويستوعب هذه الخطوات جيداً كي تتحقق النتائج المرجوة منها، وأن الإسراع في مثل هذه الخطوات سيؤدي إلى نتائج عكسية أو سلبية غير متوقعة. فأفراد المجتمع القطري لم يتعودوا أو يتدربوا على الممارسة والمشاركة في صنع واتخاذ القرارات. حيث إن مثل هذه القرارات كانت تصدر من السلطة التنفيذية، فيقوم أفراد المجتمع بتقبلها وتنفيذها كما هي. لذلك تبرز أهمية التريث والتدرج في ممارسة هذه الحرية حتى نضمن تعميم نتائجها الإيجابية على جميع أفراد المجتمع القطري.

المرأة وانتخابات المجلس البلدي :

اختلفت آراء أفراد العينة تجاه مشاركة المرأة في الحياة السياسية وممارسة حقها في الترشيح والانتخاب، فقد جاءت آراؤهم واتجاهاتهم - في هذا الصدد - متفاوتة ومتباينة. فالبعض منهم يرى أن المرأة تمثل نصف المجتمع لذلك فهي تستحق هذه المشاركة طالما أنها متمسكة بمبادئ الإسلام والتقاليد والحشمة المطلوبة في مجتمعنا الإسلامي والعربي، فالنساء الجزائريات - على سبيل المثال كما عبّر البعض - قد شاركن في القتال ضد قوات الاحتلال الفرنسي ولعبن دوراً في الصراع العسكري والسياسي لا مقابل له - حتى الآن - في أي مكان من العالم العربي [٤٣]. فليس هناك ما يمنع من مشاركة المرأة وممارستها للحياة الديمقراطية والسياسية. فقد شاركت المرأة في فجر الإسلام الرجل عند تقديمها النصائح

والعلاج وحتى الدخول في القتال، فالإسلام لا يحرم المرأة من حقوقها السياسية باستثناء حق رئاسة الدولة [٤٤]. لذا ترى هذه الفئة أن هذه الخطوة، تُعد خطوة جريئة تُمثل قمة الديمقراطية وتؤكد على مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة. فهي - بحق - مكرمة أميرية تجسد حكمة سمو أمير البلاد المفدى «حيث ابتدأ من حيث انتهى إليه الآخرون».

كما إنها تُعد تعبيراً حقيقياً عن تقدير الدولة لمجهودات المرأة القطرية والثقة في كفاءتها وقدرتها على العطاء، خاصة عندما نرى أن المرأة في كثير من دول العالم قد تقلدت العديد من المناصب وترأست دولاً ووزارات وهيئات حكومية مختلفة. فالمرأة القطرية لا تقل فكرياً أو عقلياً في قدرتها على تولي مثل هذه المهام القيادية، وبصفة خاصة في بعض المجالات التي تكون هي الأقدر فيها من الرجل في التعامل معها والتعبير عنها وذلك في المجالات المتعلقة بمشكلات ومتطلبات جنسها. لذا ترى هذه الفئة أن على أفراد المجتمع القطري انتخاب المرشح المناسب - سواء كان رجلاً أو امرأة - وذلك من خلال ما يطرحه المرشح من برامج انتخابية يمكن عن طريقها أن تساهم مساهمة حقيقية وفعّالة من أجل خدمة طموحات وحاجات أبناء دائرته.

وفي المقابل، نرى أن آراء البعض الآخر - من أفراد العينة - جاءت متحفظة وغير مشجعة على مشاركة المرأة في هذا المجال. حيث ترى أن طبيعة العمل في المجلس البلدي بصفة خاصة والعمل في المجال السياسي بصفة عامة لا يتناسب مع طبيعة ودور المرأة في المجتمع القطري خاصة إذا كانت المرأة متزوجة ومسؤولة عن أسرة مكونة من زوج وأطفال هم أحق برعايتها. فعادة ما يعتبر أفراد المجتمع القطري أن المرأة زوجة وأم بالدرجة الأولى، ينحصر دورها في بيتها وفي بعض المجالات المحددة، ويعتبر الرجل هو الأكفأ في القدرات الجسدية والعقلية، وأن المرأة تحتاج إلى حماية الرجل وتفتقر إلى التحكم في عواطفها وانفعالاتها في حين أن الرجل هو أكمل عقلاً من المرأة وأكثر حكمة وتدبيراً وأحسن تصرفاً. فالمتتبع لتاريخ ودور المرأة في مجال العمل في المجتمع القطري يلاحظ بوضوح أن النظرة التقليدية للمرأة كانت ولا زالت ترى إنها عضو غير منتج بسبب تبعيتها

الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للرجل، فالثقافة هي التي تحدد دور المرأة واختيارها للمهنة التي ستقوم بممارستها والخلفية الثقافية هي التي تسهل أو تعوق إقدام المرأة على الخوض في المجالات الفكرية والمهنية المختلفة[٤٥].

فما زالت المرأة تفتقر إلى ثقة أفراد المجتمع - ذكوراً وإناثاً - بإمكانياتها وقدراتها على تحمل المسؤولية، خاصة وأن المجتمع القطري - ذو التركيب القبلي - مازال مجتمعاً ذكورياً يحتل فيه الرجل المناصب والمراكز القيادية المختلفة التي يجب ألا تنافس المرأة الرجل فيها ولا تطمح لأن ترقى بأهميتها الاجتماعية والسياسية إلي مستوى الرجل[٤٦]. ويتضح ذلك - على سبيل المثال - عند رغبة المرأة في ممارسة حقها في الانتخاب بصورة حقيقية، فهي لا تستطيع أن تمارس حريتها بشكل كامل في هذه العملية داخل نطاق الأسرة وذلك عند رغبتها باختيار أحد المرشحين دون الآخر، خاصة عندما يفضل أفراد أسرتها اختيار مرشح آخر غير الذي ترغب هي في اختياره. فالأسرة في المجتمع القطري تعمد إلى تقييد حرية الإناث وفرض سيطرة كاملة عليهن بل وعزلهن خلف النقاب مما يجعلهن خاضعات ومستكينات ويفقدن الثقة بأنفسهن ويكبتن قدراتهن وإمكانياتهن وتقل لديهن روح النقد والمبادرة والمشاركة في مختلف مجالات الحياة[٤٧].

بالإضافة إلى ما سبق، يعارض بعض أفراد المجتمع القطري معارضة شديدة مشاركة المرأة في هذا المجال ويرفضها بصورة مطلقة مبرراً ذلك بأن مشاركة المرأة غير ضرورية بتاتاً وإنما هي ترف اجتماعي لإقناع الآخرين أو الغير بأن المجتمع القطري هو مجتمع منفتح ويمارس حرياته وحقوقه بصورة كاملة.

أما عن سبب عزوف البعض من النساء، أو عدم مشاركتهن بالصورة المطلوبة في عمليتي الترشيح والانتخاب في المجلس البلدي، فإن الآراء - في هذا الصدد - كانت تدور حول نقاط متعددة ومختلفة، فمنها من يرى أن هذا التحفظ كان بسبب العادات والتقاليد التي تقف دائماً في صف الرجل ضد المرأة عند ممارستها لأي حق من حقوقها بشكل عام. فثقافة المجتمع القطري تحرم على المرأة القطرية الخوض والدخول في هذا المجال باعتباره

مجالاً قاصراً على الرجال، ومشاركته فيه تكفي وتُغني عن مشاركة المرأة. هذا بالإضافة إلى أن البعض يرى أن ترشيح المرأة لنفسها في الدوائر الانتخابية المختلفة لم يكن بالصورة المطلوبة لعدم قدرتها على القيام بالدعاية الانتخابية اللازمة، مما شكل أمامها عائقاً ثقافياً - متمثلاً في العادات والتقاليد - أدى إلى منع مشاركتها بالطريقة الصحيحة. ولا يمكن أن نهون من تأثير هذه القيم الثقافية السائدة والتي حجمت من دور المرأة ومساهمتها في هذا المجال بالرغم من الحاجة إليها لأن عملها هنا سيزيد من حريتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كما أنه يُعرِّضها للظهور أمام الآخرين[٤٨] . فعدم قدرة أغلبية المرشحات في الظهور شخصياً في الندوات والمحاضرات العامة التي أقيمت بشكل خاص لهذه المناسبة وعلى الهواء مباشرة تليفزيونياً بصورة متكررة - بسبب العادات والتقاليد - وعدم قدرتها على مقابلة ناخبيها من الجنس الآخر في مجالس انتخابية خاصة بذلك - لما يجب أن تتحلى به المرأة من صفتي الخجل والحياء - وغيرها من المعوقات الثقافية الأخرى، كان له دور كبير في تقليص وتحجيم دورها في العملية الانتخابية مما أدى إلى فوز الرجل على حساب المرأة فيها.

لذلك، كان تبوأ الرجال جميع مقاعد هذا المجلس سببه العادات والتقاليد والاعتبارات الثقافية المختلفة. فسهولة وصول الرجل إلى الناخبين من خلال زياراته وندواته ومناظراته الشخصية والإعلامية من جهة وتحرج المرأة من استخدام مثل هذه الوسائل - بطريقة فعّالة- وامتناعها أحياناً من الظهور أمام الآخرين وإخفاء معالم هيئتها وعدم معرفة الآخرين - بخاصة الرجال - عن شخصها وخلفيتها الفكرية، أدى إلى دعم موقف الرجل في هذه الانتخابات وحصوله على أكبر عدد من الأصوات في مقابل ما حصلت عليه المرأة في الدائرة الواحدة.

من جهة أخرى، يرى البعض الآخر أن عدم فوز المرأة كان بسبب قلة عدد النساء المرشحات في هذه الانتخابات مقارنة بعدد الرجال، حيث كان عددهن (٦) مرشحات مقابل (٢٤١) مرشحاً، فالسبب الرئيسي - من وجهة نظرهم - هو عدم وجود تناسب بين أعداد

المرشحين وأعداد المرشحات في هذا المجال. كما أن المرشحات لم يقمن بطرح برامج انتخابية ملائمة أو مناسبة يمكن أن تقوي أو تدعم موقفهن في هذه العملية وذلك لافتقارهن لوجود خلفية اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية مميزة لديهن، إضافة إلى ضعف قدراتهن التنظيمية والاتصالية بالبيئة الاجتماعية والاقتصادية من حولهن [٤٩]، مما صعب عليهن التفوق في هذا المجال على الرجل.

الجماعات المرجعية وانتخابات المجلس البلدي :

من أهم الأسباب التي أدت إلى فوز بعض المرشحين في انتخابات المجلس البلدي -كما يرى البعض- هو القرابة الأسرية والعلاقات القبلية التي تجمع بين المرشح وسكان أو أبناء دائرته الانتخابية، إضافة إلى أسباب أخرى تدور حول الإعداد الجيد للبرامج الانتخابية والترتيب والتنظيم المسبق للدعاية الانتخابية. كما أن الثقة المتبادلة بين المرشح وأبناء دائرته خاصة ما إذا كان من سكان المنطقة منذ فترة طويلة أدت إلى تقوية علاقاته بهم.

أما عن الأسباب التي أدت إلى عدم فوز بعض المرشحين في انتخابات المجلس البلدي، فقد تباينت الآراء حولها. حيث يرى البعض أن عامل القرابة القبلية والعلاقات الأسرية هو نفسه أدى إلى خسارة الآخرين في نفس الدائرة من الحصول على أصوات أبناء هذه العائلات أو القبائل، فقد كان أبناء الدائرة الواحدة يقومون بانتخاب المرشح الذي ينتمي إلى نفس العائلة القرابية التي ينتمون إليها بغض النظر عن نوعية البرامج الانتخابية التي قدمها. كما يرى البعض أن سبب الخسارة مرده عدم الإعداد الجيد للحملات الإعلامية الانتخابية، أو تأخر القيام بهذه الحملة الانتخابية إلى ما قبل الانتخابات بفترة قصيرة أو عدم نشر البرامج الانتخابية في وسائل الإعلام المختلفة، وذلك ربما لتكلفتها المالية. كما يعتقد بعض أفراد العينة أن الخسارة كانت بسبب وجود نوع من التلاعب والتحايل في عملية التسجيل، حيث قام بعض المرشحين بإقناع أصدقائهم أو أقاربهم بتسجيل أسمائهم في مجال دائرة المرشح الانتخابية مع أنه لا ينتمي إلى هذه المنطقة.

ويرى بعض المرشحين، أن عدم الإعداد الجيد للحملة الانتخابية كان من أسباب عدم فوزهم في هذه الانتخابات. ويتمثل ذلك في عدم قيامهم بزيارة الناخبين في عُقر دارهم وذلك لأخذ الوعود منهم لترشيحهم، حيث قام بعض المرشحين باستخدام هذا الأسلوب الذي أدى إلى فوزهم في هذه الانتخابات لإيمانهم بأن الاستثمار الجيد لمثل هذه العلاقات الاجتماعية من الأسباب الهامة التي تؤدي إلى الفوز بغض النظر عن نوعية البرامج الانتخابية المطروحة لهم. كما كان لاستخدام الشعارات الرنانة عن نوعية البرامج الانتخابية والتي لا تتناسب مع طبيعة هذا المجلس دور كبير في عزوف عدد كبير من الناخبين عن انتخاب هذا المرشح.

ومن أهم الصعوبات والتحديات التي واجهت حملات المرشحين الانتخابية هي التكتلات القبلية في بعض المناطق، حيث يصر ناخبو هذه المناطق على ا ختيار المرشح الذي ينتمي إلى عائلات قبلية معينة، وذلك بسبب حرصهم على أن يكون من ضمن أعضاء هذا المجلس الجديد - والأول من نوعه في قطر - من ينتمي إلى قبيلة أو عائلة من العائلات والقبائل التي ينتمون إليها، فنجاح مرشحهم سيعمل على إبراز مكانتهم الاجتماعية وقوة تأثيرهم وزيادة ثقلهم الاجتماعي والسياسي في المجتمع القطري.

ومن الملاحظ أن جميع أفراد العينة قد أكدوا على أن لعامل العلاقات القرابية والاجتماعية دوراً كبيراً وهاماً في فوز بعض المرشحين في الدوائر الانتخابية وبشكل خاص الدوائر الانتخابية التي تقطنها بعض العائلات المنحدرة من أصول قبلية واحدة. وقد تسمى هذه المناطق بأسماء هذه القبائل وهو ما أكدته النتائج النهائية للانتخابات، حيث تردد فوز أسماء بعض المرشحين من قبائل معينة في أكثر من دائرة انتخابية بشكل ملفت للنظر مما يؤكد ويُجسد مفهوم العزوة وروح القبيلة وأهمية الالتفاف نحو مرشح واحد ينتمي إلى نفس أصولهم القبلية من أجل الفوز بمثل هذه الانتخابات. فقد لوحظ من دراسة مشابهة في المجتمع الكويتي - بعد الغزو العراقي - أن «روح القبلية والتميز التي ظن أنها قد اختفت، ما زالت قوية بالرغم من مرور المجتمع الكويتي بهذه التجربة المريرة التي عملت

في إثناءها على كسر تلك الحواجز وإذابة الفوارق الاجتماعية والقبلية والطائفية، إلا أنه يبدو أن التخلص من هذه الروح أمر يصعب تحقيقه»[٥٠].

ومن الصعوبات الأخرى التي مثلت تحدياً أمام بعض المرشحين هو عدم القدرة على التأثير على عنصر الأصوات النسائية وذلك مرده إلى عدم القدرة في الوصول إليها بسبب انعدام وجود القنوات المناسبة لهذا الغرض في ظل صرامة العادات والتقاليد في المجتمع القطري. ومن أهم الصعوبات التي واجهت هذه الانتخابات هو عدم دراية الكثير من المرشحين - سواء كانوا رجالاً أو نساءً - بكيفية خوض مثل هذه الانتخابات وكيفية تنظيم حملاتهم الانتخابية فيها. مع ملاحظة أنه تم تنظيم بعض الندوات والمحاضرات للمرشحات من النساء من أجل تدريبهن على كيفية خوض هذه العملية، إلا أنه قد لوحظ أن الرجال لم تنظم لهم مثل هذه الندوات والمحاضرات بالرغم من حاجتهم إليها لكونها التجربة الأولى في المجتمع القطري، فهي جديدة على الجنسين. بالإضافة إلى أن هذه الانتخابات وخوض المرأة غمارها تشكل تحدياً كبيراً شكلت المرشحات بشكل خاص على اعتبار أن المجتمع القطري هو مجتمع عربي تقليدي يحاول الحفاظ على عاداته وتقاليده وقيمه المتوارثة، مما أدى إلى الحد - وبصورة كبيرة - من ممارسة بعض المرشحات أهم عناصر العملية الانتخابية.

وعن إيجابيات خوض تجربة انتخابات المجلس البلدي كما يراها أفراد العينة، فهي في معظمها تدور حول مشاركة أفراد المجتمع القطري - بجنسيه - ولأول مرة في اختيار وانتخاب ممثليه، وذلك بصورة حضارية وراقية تؤهله لممارسة هذه العملية الديمقراطية في المستقبل بصورة جيدة، عند اختيار ممثليه في البرلمان المتوقع وجوده في القريب العاجل. هذا بالإضافة إلى تنمية الوعي السياسي لدى المواطنين من خلال المشاركة الشعبية لكلا الجنسين عند حضور الندوات الانتخابية ومتابعة المناظرات الفكرية، وطرح الآراء والمقترحات التي اثرت أفراد المجتمع القطري بالكثير من المعلومات عن الجوانب السياسية والاجتماعية. كما أن إعطاء المرأة حق الترشيح والانتخاب - هو في حد ذاته - من أهم

الإيجابيات في هذه التجربة. فهي - كما يراها البعض - قفزة حقيقية للمجتمع في هذا المجال، فهذه المكرمة من أمير دولة قطر للمرأة هي الأولى من نوعها بين دول الخليج العربي. لأن هذه العملية قامت بفتح المجال أمام المرأة القطرية لاكتساب حق ممارسة عمليتي الترشيح والانتخاب في المجالس الانتخابية المختلفة في القريب العاجل.

أما عن سلبيات هذه التجربة، فقد انحصرت معظمها في وجود نوع من التعصب والقبلية في بعض الدوائر الانتخابية كما سبق القول. فقد كانت سيطرة الطابع القبلي على هذه العملية واضحة بغض النظر عن كفاءات بعض المرشحين، مما عمل على إحياء روح القبلية والعرقية، والتي أثارت بعض الحساسيات بين المرشحين في نفس الدائرة. ومن السلبيات الأخرى أيضاً التي ظهرت أثناء هذه العملية هو وجود ما يسمى بعملية شراء الأصوات لدى بعض المرشحين - في بعض المناطق - من أجل الحصول على أكبر عدد ممكن من الأصوات يرشحهم للفوز بمقعد في هذا المجلس الوليد وهو ما أدى إلى حدوث بعض المواجهات والصدامات المباشرة بين بعض المرشحين. هذا بالإضافة إلى سوء توزيع بعض الدوائر الانتخابية - كما يرى البعض - وكثرة عددها في مجتمع صغير كالمجتمع القطري.

ومن الظواهر السيئة التي صاحبت هذه الانتخابات - كما يراها البعض - هي كثرة الاتصال الهاتفي لبعض المرشحين بأفراد دائرتهم الانتخابية دون سابق معرفة وطرق الأبواب في أوقات غير مناسبة من أجل توزيع بعض النشرات الانتخابية.

ملاحظات ختامية :

توصلت الدراسة إلى بعض النتائج التي توضح لنا آراء أفراد المجتمع القطري نحو كل من العملية الديمقراطية بشكل عام والعملية الانتخابية بشكل خاص. وكشفت لنا عن دور بعض العوامل الثقافية في التأثير على عملية التغير الثقافي والتنمية السياسية كمقدمة ضرورية للوصول إلى المجتمع الحديث. لكننا ومن خلال هذه الدراسة لم تتبين لنا بوضوح العلاقة بين المتغيرات الأساسية كالسن والجنس والمهنة والحالة الاجتماعية وبين آراء أفراد

العينة تجاه العملية الديمقراطية، وهو ما أدى بدوره إلى تجاهل الباحث لهذه المتغيرات أثناء عرض الموضوع. حيث لم يكن لهذه المتغيرات دلالة أو دور واضح في الإجابة على تساؤلات البحث. ويرى الباحث أن من أهم الأسباب التي أدت إلى ذلك ما يلي :

(أ) المستوى التعليمي المتقارب لأفراد العينة .

(ب) كون الغالبية العظمى من المرشحين من الرجال.

(جـ) حداثة التجربة الديمقراطية في الدولة، وعدم مرور وقت كافٍ لدى أفراد المجتمع من أجل تكوين آراء متعددة للفئات الاجتماعية المتنوعة، مما أدى إلى تشتت الآراء وتنوعها بدلاً من تركزها حول مسائل محددة لكل فئة اجتماعية.

أما بالنسبة لآراء أفراد العينة نحو العملية الديمقراطية، فقد اتضح ترحيب معظم أفراد المجتمع - وبصورة جلية - بهذه العملية والتجربة الجديدة باعتبارها منهاجاً لتنظيم شؤون حياته الاجتماعية والسياسية ومحاولة استيعابها وفهمها لتصبح عادة سلوكية ونمطاً ثقافياً يمارسه جميع أفراد المجتمع في جميع مجالات الحياة، مؤكداً - المجتمع القطري - على أهمية مشاركة الجهود الجماهيرية والشعبية في هذه العملية لحل مشكلات المجتمع ورفع مستوى أبنائه الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، لتقف دولة قطر بذلك - في نهاية الأمر - في مصاف الدول المتقدمة التي قطعت شوطاً كبيراً في هذاالمجال.

وبالرغم من هذا الترحيب الواسع بفكرة الديمقراطية ذاتها، إلا أن هناك الكثير من أفراد المجتمع القطري لم يستوعب هذه التجربة ولم يتقبلها بصورة سريعة، حيث يتضح ذلك من خلال ممارسات بعض أفراده التي تمثلت في العزوف عن المشاركة في الحياة الديمقراطية المتمثلة في انتخابات المجلس البلدي، لاعتقادهم بأنها ممارسة شكلية فقط ولا قيمة لها، فالممارسة الفعلية والحقيقية في نظرهم تتمثل في قيام برلمان منتخب يمارس أعضاؤه مهام السلطة التشريعية الكاملة بصفتها إحدى السلطات الثلاث المتواجدة في جميع الدول المتقدمة. فمشاركة أفراد الشعب القطري في انتخاب واختيار ممثليه في هذا البرلمان

ومساهمته في صنع واتخاذ القرارات واختيار القيادات وغيرها من المشاركات التي تحقق مطالب الديمقراطية ستؤدي - بلا شك - إلى تقوية دور الفرد والمواطن القطري وتأثيره الفعّال في ممارسة دوره في العملية الانتخابية على اعتبار أن المجتمعات لن تتقدم أو تتطور إلا من خلال دعم ومشاركة أبنائها في البرامج المتعددة لعملية التنمية التي تنشدها الدولة في جميع أبعادها، وهو ما سينعكس بدوره في صدور العديد من التشريعات التي تمس جميع جوانب الحياة في المجتمع القطري.

كما تبين لنا - من هذه الدراسة - أن عزوف البعض عن ممارسة حقه كمرشح أو ناخب في هذه العملية الانتخابية يعود إلى تخوف الكثيرين من خوض هذه التجربة الوليدة - فالإعلان عنها تم في فترة وجيزة وبدون مقدمات تمهيدية - لأنها قد تنتهي بالفشل ولن تحقق النجاح المتوقع لها. حيث إن مجرد صدور القوانين التي تنظم عملية الانتخاب والترشيح للمجلس البلدي لكل من الجنسين لا يُعد أمراً كافياً ما لم يتزامن أو يسبق هذه الخطوة خطوات أخرى تُعد أكثر أهمية، ألا وهي محاولة التغيير الثقافي للمجتمع القطري من أجل التخلي عن بعض الأنماط الثقافية السائدة التي تُعد من المعوقات الرئيسية للتطور، فهي عائق أساسي لتحقيق التنمية الشاملة في جميع مجالات الحياة في المجتمع.

ويُعد تعدد الآراء واختلاف وجهات النظر بين أفراد المجتمع القطري إزاء هذه التجربة الديمقراطية الجديدة وإزاء توسيع نطاق المشاركة الشعبية، نتيجة طبيعية وحتمية متوقعة. فالمجتمع القطري قد شهد ومر في فترات سابقة بعمليات تحجيم وتحديد أدوار أفراده تجاه مشاركتهم في الحياة العامة وحرمانهم من ممارسة بعض حقوقهم السياسية وبخاصة فيما يتعلق بعمليتي الترشيح والانتخاب. فالتغيرات السياسية السريعة، والمتلاحقة، في الآونة الأخيرة، جعلت بعض المواطنون يتشككون ويتخوفون من الدخول المباشر في هذه العملية، أو أن يشاركوا فيها مع إبداء بعض التحفظات تجاهها بعد أن كانوا محرومين منها بشكل شبه تام. أما اليوم فنجد أن المجتمع القطري يعيش ويشهد تقدماً وتطوراً في جميع

مجالات حياته وينشد إلى تحقيق التنمية الشاملة في جميع القطاعات في الدولة، فالقيادة السياسية للدولة أصبحت تؤمن اليوم بضرورة ممارسة ومشاركة أفراد المجتمع القطري ومساهمته في هذه العملية وبخاصة المشاركة السياسية ضمن إطار التنمية الشاملة.

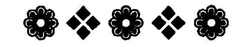
أما فيما يتعلق بموضوع المرأة ومشاركتها في العملية الانتخابية، فقد كشفت الدراسة عن وجود فئات اجتماعية كثيرة - من الجنسين - مازالت ترفض وتعارض هذه المشاركة لأسباب اجتماعية وسياسية وثقافية ودينية، وهو ما يؤكد على دور العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية المتوراثة في ممارسة المرأة حقها في عمليتي الترشيح والانتخاب. فالمرأة - في رأيهم - ليس لديها الحق ولا القدرة الكافية على خوض مثل هذه الأمور، وإنها لن تستطيع أن تتحمل مسؤوليات هذا العمل. فعليها المكوث في المنزل لرعاية شؤون زوجها وتربية أبنائها فهو مجال عملها الطبيعي في الحياة. وتعتبر هذه النظرة السلبية لدور المرأة في المجتمع القطري من أهم العوامل التي انعكست سلباً على نتيجة انتخابات المجلس البلدي الذي لم تتقلد فيه المرأة أي مقعد من مقاعده النيابية. كما تُعد هذه النتيجة الخاصة بدور المرأة في عملية الانتخابات نتيجة متوقعة الحدوث لكون المجتمع القطري هو مجتمع ذو تركيبة قبلية مازال يعيش رواسب الحياة التقليدية المحافظة، حيث يتقلد الرجل فيه الأدوار الأساسية والرئيسية ويمارس سلطته بصورة واضحة على المرأة مما يؤهله في الدخول - في نظر أفراد المجتمع - إلى عالم العمل والسياسة مع حرمان المرأة ومنعها من ممارسة ومزاولة هذا الدور، حتى أصبحت - المرأة القطرية في معظم الأحيان - تؤمن بضعفها وعدم قدرتها على العطاء في هذا النوع من العمل وإنها لا تستطيع خوض مثل هذه المجالات، مقتنعة بأداء دورها داخل نطاق المنزل فقط أو في بعض مجالات العمل المحددة. وهذا ما أكدته الغالبية العظمى من أفراد العينة - من الجنسين - عندما رفضوا وبشدة انتخاب المرأة وفضّلوا انتخاب الرجل لخوض هذه الانتخابات.

وتتفق هذه النتائج مع دور وتأثير العادات والتقاليد على عملية التنمية السياسية وممارسة الحقوق السياسية بشكل واضح، فقد تبين أن العادات والتقاليد تلعب دوراً هاماً

وقوياً في التأثير على هذه العملية وتحدد بشكل قاطع كيفية وطرق ممارستها ونتائجها. فمن أهم المجالات التي اتضح فيها دور الخلفية والأنماط الثقافية في هذا الصدد هي نتائج انتخابات المجلس البلدي الذي كان للجماعات المرجعية والانتماءات القبلية دور كبير في الحصول على مقاعد فيه، وفي فشل بعض المرشحين من الفوز في هذه العملية. فما زالت روح القبلية والتمييز سائدة في هذا المجتمع، وهي التي أدت إلى التفاف أفراد القبيلة الواحدة في الدوائر الانتخابية حول مرشحين معينين ومؤازرتهم في هذه الانتخابات من أجل الفوز فيها بغض النظر عن مؤهلاتهم العلمية وبرامجهم الانتخابية، وهو ما اتضح بصورة جلية في نتائج هذه العملية. وهذا ما أكد عليه جميع أفراد العينة محل الدراسة كسلبية هامة من سلبيات العملية الانتخابية في المجتمع القطري، أدت إلى الدخول في منازعات وصراعات وعداءات بين بعض الفئات، وأسفرت عن عدم فوز - أو امتناع مشاركة بعض المؤهلين - بعض المرشحين الذين يقطنون هذه الدوائر رغم كفاءاتهم ومكانتهم العلمية والاجتماعية في المجتمع.

ومن المجالات الأخرى التي اتضح فيها الدور القوي الذي لعبته العادات والتقاليد في التأثير على نتيجة انتخابات المجلس البلدي لصالح الرجل، هو دور وطريقة المرأة في ممارسة هذه العملية الانتخابية. فالعادات والتقاليد قد حرمت المرأة من الظهور أمام الآخرين في وسائل الإعلام المختلفة، فلم تستطع المرأة التعبير عن آرائها وأفكارها وبرامجها الانتخابية بصورة مباشرة، باعتبار المجتمع القطري هو مجتمع محافظ لا يسمح للمرأة بالظهور أمام الآخرين ومحاورتهم والتعرف على شخصيتها بشكل مباشر. كما لعبت هذه العادات دوراً هاماً في كيفية توصيل أفكار وآراء المرشحات ووسائلهم المستخدمة في الدعاية الانتخابية. فعلى سبيل المثال، كانت هناك صعوبة بالنسبة للمرشحة في اختلاطها بمجالس الرجال أو حضورها الندوات العامة التلفزيونية أو فتح مقر انتخابي لها تستقبل فيه جميع الناخبين بلا استثناء، مما جعل هذه الأفكار والآراء حبيسة الفكر أو على أكثر تقدير تصل إلى عدد محدود من الناخبين أو تصلهم على صورة منشورات غالباً لا يقرأها أحد.

مما سبق يتضح لنا حداثة التجربة الديمقراطية التي يمر بها المجتمع القطري والتي تحتم عليه الدخول في فترة ومرحلة انتقالية من اللاديمقراطي إلى الديمقراطي - فالمجلس البلدي هو بداية لممارسة الديمقراطية، باعتباره النواة الأولى لها - وخلال هذه الفترة - بلا شك - سيزيد إدراك المواطن القطري ووعيه التدريجي بحقوقه وواجباته، والتعلم والاستفادة من إيجابيات هذه التجربة والابتعاد عن سلبياتها التي يمكن تداركها وتلافيها - قدر الإمكان- في العمليات الانتخابية المقبلة.



قائمة المراجع والهوامش

١ - سوسن عثمان عبد اللطيف : قراءات في التنمية المحلية، المعهد العالي للخدمة الاجتماعية، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ٣٢.

٢ - محمد محمود الإمام : التنمية البشرية من المنظور القومي. التنمية في الوطن العربي، ندوة فكرية نظمتها الأمانة العامة لجامعة الدول العربية واللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي من ٦ - ٩ سبتمبر ١٩٩٣م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٤١٤.

٣ - حسين عبدالحميد رشوان : التغير الاجتماعي والتنمية السياسية في المجتمعات النامية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ١٩٩٧م، ص ١٣.

٤ - المرجع السابق : ص ١٤.

٥ - المرجع السابق : ص ١٤.

٦ - المرجع السابق : ص ١٦.

٧ - المرجع السابق : ص ١٨.

٨ - المرجع السابق : ص ٢٢.

٩ - س. هـ. دود : التنمية السياسية. ترجمة عبد الهادي الجوهري، نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٩٨٧م، ص ٧٦.

١٠ - حسين عبد الحميد رشوان : مرجع سابق، ص ١٠٩.

١١ - حلمي ساري : الجماعات المرجعية ودورها في السلوك الانتخابي، مجلة دراسات جامعة الأردن، المجلد ٢٠، ١٩٩٣م، ص ١٤٢.

١٢ - أحمد جمال ظاهر : مشكلات الشباب، دار الأمل، الأردن، ١٩٨٥م، ص ٧١.

١٣ - محمد شفيق : السكان والتنمية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ١٩٩٨م، ص ٨٩.

١٤ - موزة الجابر : الحياة الاجتماعية والاقتصادية في قطر من عام ١٩٠٠ - ١٩٣٠م، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٨٦م، ص ١٣.

١٥ - صلاح العقاد : التيارات السياسية في الخليج العربي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢م، ص ١٥٥.

١٦ - عبد العزيز المنصور : التطور السياسي لقطر في الفترة ما بين ١٨٦٨ - ١٩١٦م، دار ذات السلاسل، الكويت، ١٩٧٥م، ص ٢٣ - ٢٤.

١٧ - صلاح العقاد : مرجع سابق ، ص ١٥٦.

18 - Zahian, Rose Marie Said : The Creation of Qatar, Croom, Helm, London, 1979, pp. 42 - 43.

١٩ - موزة الجابر : مرجع سابق، ص ٢١ - ٢٢.

٢٠ - محمد غانم الرميحي : معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصادية في مجتمعات الخليج العربي المعاصر، دار المتنبي، الكويت، ١٩٧٧م، ص ١٢.

21 - Al-Abdulla, Yousof Ibrahim : A Study of Qatar - British Relation, 1914 - 1945, Orient Pub, Qatar, 1983, pp. 32 - 36.

٢٢ - محمد غانم الرميحي : مرجع سابق ، ص ١٢.

٢٣ - المرجع السابق : ص ١٢.

٢٤ - صلاح العقاد : مرجع سابق، ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

٢٥ - يوسف عبيدان : المؤسسات السياسية في دولة قطر، قطر، وزارة الإعلام، ١٩٧٩م، ص ١٣٤-١٣٦.

٢٦ - الدلائل هي صدور النظام الأساسي المؤقت في أبريل ١٩٧٠م، وتشكيل مجلس الوزراء في ٢٩/٥/١٩٧٠م.

٢٧ - محمد غانم الرميحي : مرجع سابق، ص ١٣.

٢٨ - المرجع السابق، ص ١٤.

٢٩ - المرجع السابق، ص ١٤.

٣٠ - خلدون حسن النقيب : المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٨٩م، ص ١٤٨.

٣١ - محمد غانم الرميحي : مرجع سابق، ص ١٥.

٣٢ - إبراهيم أبو ناب : قطر قصة بناء دولة، قطر، وزارة الإعلام، بدون تاريخ، ص ٨٥.

٣٣ - «وإيماننا بأهمية المشاركة الشعبية في اتخاذ القرار، وآخذين في الاعتبار تصميمنا على تطور أسس هذه المشاركة وتعزيز مفعولها وتعميق أثرها، هو تصميم ثابت لا نقاش فيه»، فقرة من خطاب سمو أمير دولة قطر في افتتاح الدورة العادية السابعة والعشرين لمجلس الشورى، الاثنين الموافق ١٦/١١/١٩٩٨م.

٣٤ - «إن حرية التعبير أو تنوع الآراء، والإعلام المستقل والمسؤول أصبح جزءاً حقيقياً وواقعاً من حياتنا ومجتمعنا، في إطار سيادة القانون والنظام، وضمن حدود المسؤولية والالتزام التي تمليها علينا عقيدتنا السمحاء». من خطاب سمو أمير دولة قطر المشار إيه سابقاً.

٣٥ - نسعى «نحو إدخال المزيد من المشاركة الشعبية، وإرساء أسس الممارسة الديمقراطية في حياتنا السياسية والاجتماعية، بما يتلاءم ويتناسب مع مبادئنا والمثل والقيم التي بها نهتدي ونعتز. ولعل قيام المجلس البلدي المركزي بالاقتراع الشعبي المباشر، وإعطاء المواطن حق الترشيح والانتخاب، لخطوة جوهرية على طريق تكريس هذا النهج وتثبيته». من خطاب سمو أمير دولة قطر المشار إليه سابقاً.

٣٦ - من خطاب سمو أمير دولة قطر المشار إليه سابقاً.

٣٧ - انظر اختصاصات هذا المجلس في القانون رقم (١٢) لسنة ١٩٩٨م الخاص بتنظيم المجلس البلدي المركزي والمنشور في الجريدة الرسمية لدولة قطر في نفس العام.

٣٨ - صدر القانون رقم (١١) لسنة ١٩٦٣م الخاص بتنظيم بلدية الدوحة ونص على إنشاء مجلس بلدي يتكون من (١٩) عضواً يتم تعيينهم من قِبَل الدولة.

٣٩ - بدرية مبارك العماري : المجلس البلدي المركزي بدولة قطر ودور المرأة، دار الكتب القطرية، قطر، ١٩٩٨م، ص ١٥٥.

٤٠ - المرجع السابق : ص ١٥٦.

٤١ - خضر زكريا وآخرون : دراسات في المجتمع العربي المعاصر، الأهالي، سوريا - دمشق، ١٩٩٩م، ص ٢٢٥.

٤٢ - تم تشكيل لجنة لإعداد الدستور الدائم لدولة قطر على أن يتضمن هذا الدستور كيفية المشاركة الحقيقية والفعّالة في انتخاب أعضاء البرلمان.

٤٣ - مي غصوب : المرأة العربية وذكورية الأصالة، دار الساقي، لندن، ١٩٩١م، ص ٤٠.

٤٤ - صلاح عبد الغني محمد : الحقوق العامة للمرأة، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٢٥٦.

٤٥ - عفاف عبد العليم إبراهيم : المعوقات التي تواجهها المرأة العربية في مجال العمل : دراسة ميدانية مقارنة لأوضاع المرأة المصرية والقطرية، ندوة عاطف غيث العلمية السنوية السابعة من ٧-٩ أغسطس ١٩٩٦م، بعنوان «علم الاجتماع وآفاق التنمية البشرية في العالم العربي»، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ٢٢٠.

٤٦ - ناصر ثابت : المرأة والتنمية والتغييرات الاجتماعية المرافقة، ذات السلاسل الكويت ١٩٨٣م، ص١٩.

٤٧ - رفيقة سليم محمود : المرأة المصرية، دار الأمين، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ١٤٣.

٤٨ - عفاف عبد العليم إبراهيم : المرأة العربية ودورها في الإنتاج، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد رقم (٢٠) لسنة ١٩٩٧، ص ١٥٨.

٤٩ - حسين عبد الحميد رشوان : علم اجتماع المرأة، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، ١٩٩٨م، ص١٦٦.

٥٠ - خلدون النقيب : صراع القبلية والديمقراطية : حالة الكويت، دار الساقي، لندن، ١٩٩٦م، ص٢٧٥.

أولاً : المراجع العربية :

١ - إبراهيم أبو ناب : قطر قصة بناء دولة، قطر، وزارة الإعلام، بدون تاريخ.

٢ - أحمد جمال ظاهر : مشكلات الشباب، دار الأمل، الأردن، ١٩٨٥م.

٣ - بدرية مبارك العماري : المجلس البلدي المركزي بدولة قطر ودور المرأة، دار الكتب القطرية، قطر، ١٩٩٨م.

٤ - حسين عبد الحميد رشوان : التغير الاجتماعي والتنمية السياسية في المجتمعات النامية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ١٩٩٧م.

٥ - حسين عبد الحميد رشوان : علم اجتماع المرأة، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، ١٩٩٨م.

٦ - حلمي ساري: الجماعات المرجعية ودورها في السلوك الانتخابي، مجلة دراسات جامعة الأردن، المجلد رقم (٢٠)، ١٩٩٣م.

٧ - خضر زكريا وآخرون : دراسات في المجتمع العربي المعاصر، الأهالي، سوريا، دمشق، ١٩٩٩م.

٨ - خلدون النقيب : المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩م.

٩ - خلدون النقيب : صراع القبلية والديمقراطية: حالة الكويت، دار الساقي، لندن، ١٩٩٦م.

١٠ - رفيقة سليم محمود : المرأة المصرية، دار الأمين، القاهرة، ١٩٩٧م.

١١ - س. هـ. دود : التنمية السياسية، ترجمة عبد الهادي الجوهري، نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٩٨٧م.

١٢ - سوسن عثمان عبد اللطيف : قراءات في التنمية المحلية، المعهد العالي للخدمة الاجتماعية، القاهرة، ١٩٨٩م.

١٣ - صلاح العقاد : التيارات السياسية في الخليج العربي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢م.

١٤ - صلاح عبد الغني محمد : الحقوق العامة للمرأة، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م.

١٥ - عبد العزيز المنصور : التطور السياسي لقطر في الفترة ما بين ١٨٦٨ - ١٩١٦م، دار ذات السلاسل، الكويت، ١٩٧٥م.

١٦ - عفاف عبد العليم إبراهيم : المرأة العربية ودورها في الإنتاج، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد ٢٠، قطر ، ١٩٩٧.

١٧ - عفاف عبد العليم إبراهيم : المعوقات التي تواجهها المرأة العربية في مجال العمل: دراسة ميدانية مقارنة لأوضاع المرأة المصرية والقطرية، ندوة عاطف غيث العلمية السنوية السابعة، من ٧-٩ أغسطس ١٩٩٦م، بعنوان «علم الاجتماع وآفاق التنمية البشرية في العالم العربي»، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٩٦م.

١٨ - محمد شفيق : السكان والتنمية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ١٩٩٨م.

١٩ - محمد غانم الرميحي : معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصادية في مجتمعات الخليج المعاصرة، دار المتنبي ، الكويت، ١٩٧٧م.

٢٠ - محمد محمود الإمام : التنمية البشرية من المنظور القومي، التنمية في الوطن العربي، ندوة فكرية نظمتها الأمانة العامة لجامعة الدول العربية واللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائى من ٦ - ٩ سبتمبر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣م.

٢١ - موزة الجابر : الحياة الاجتماعية والاقتصادية في قطر في عام ١٩٠٠ - ١٩٣٠م، رسالة ماجستير غير منشورة، القاهرة، جامعة عين شمس، ١٩٨٦م.

٢٢ - مي غصوب : المرأة العربية وذكورية الأصالة، دار الساقي، لندن، ١٩٩١م.

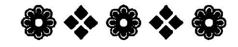
٢٣ - ناصر ثابت : المرأة والتنمية والمتغيرات الاجتماعية المرافقة، ذات السلاسل، الكويت، ١٩٨٣م.

٢٤ - يوسف عبيدان : المؤسسات السياسية في دولة قطر، وزارة الإعلام، قطر، ١٩٧٩م.

ثانياً : المراجع الأجنبية :

1. Zahian, Rose Marie Said : The creation of Qatar, croom, Helm, London, 1979.

2. Al-Abdulla, Yousof Ibrahim : A Study of Qatar - British relation, 1914 - 1945, Orient pub, Qatar, 1983.



العولمـــة ،

المنظمات غير الحكومية والمجتمع المدني :
الجمعيات التطوعية في دول مجلس التعاون الخليجي نموذجاً

د. علي أحمد الطرّاح

أستاذ مشارك - قسم الاجتماع
عميد كلية العلوم الاجتماعية
جامعـة الكويـت

العولمـــة

المنظمات غير الحكومية والمجتمع المدني:
الجمعيات التطوعية في دول مجلس التعاون الخليجي نموذجاً

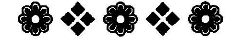
د. علـي أحمـد الطـراح
أستاذ مشارك - قسم الاجتماع
عميد كلية العلوم الاجتماعية
جامعـة الكويـــت

ملخـــص :

لقد شهد القرن العشرون سلسلة من التغيرات الاجتماعية والتطورات على صعيد التنظيم الاجتماعي والبناء الاجتماعي لنظام الدولة - الوطن، ولعل أهمها هو تطور قطاع المجتمع المدني، وبروزه، خاصة في العقود الثلاثة الأخيرة. لقد تميز المجتمع المدني بمؤسساته ومنظماته الأهلية، والخاصة، والتطوعية، واللاربحية، والتي أخذت عن كاهل الحكومة المركزية الكثير من الأعباء، وانضوت تحت نظام المنظمات غير الحكومية، والتي أصبحت موجودة في كل أو معظم دول العالم. وتؤمن هذه المنظمات غير الحكومية، والتي أصبحت موجودة في كل أو معظم دول العالم. وتؤمن هذه المنظمات الآليات الفعّالة لإشراك المواطنين والجماعات ضمن منظمات تساهم في تنظيم المجتمع، وتوحيد النشاطات الإنسانية للنفع العام، كما تساهم في الضغط على مراكز صنعالقرار، بل وتشارك في صنعه وتنفيذه.

تهدف هذه الدراسية إلى الإلمام بوضع المجتمع المدني المحلي والعالمي، ووضع منظماته المدنية - وهي منظمات غير حكومية، والتطوعية منها - وتفاعلها مع عناصر المجتمع المدني في ظل العولمة وانعكاساتها على صعيد الدولة - الوطن وعلى المجتمع المدني

ومنظماته. كما تدريس ميكانزمات التفاعل ما بين المنظمات غير الحكومية والحكومات. وتركز في القسم الثاني على واقع وآفاق الإسهامات الاجتماعية والاقتصادية للجمعيات واللجان الأهلية، وذلك من خلال دراسة وضع الجمعيات التطوعية في دول مجلس التعاون الخليجي؛ دراسة تحليلة إحصائية للتعرف على أوضاعها وتقييم أهدافها واختصاصاتها وأنشطتها في كل بلد على حدة، ثم على صعيدها مجتمعة. ودراسة ما أسهمت به حتى الآن وما يتوقع منها في المستقبل. ورصد وتحليل نتائج العولمة وأثيراتها على مؤسسات العمل الاجتماعي والأهلي في دول مجلس التعاون الخليجي. ومن ثم تحديد أهم العوائق التي تواجه تلك الجمعيات التطوعية، وسبل معالجتها، والآفاق المستقبيلة والتوجهات في ظل العولمة ونتائجها المباشرة على السياسات والقرارات المتخذة في ذول مجلس التعاون الخليجي، وذلك من أجل رسم معالم سياسة خليجية مقترحة في مجال العمل الاجتماعي التطوعي.



Globalization

Nongovernmental Organizations and Civil Society

A study of the voluntary organizations in the GCC countries

Dr. Ali Ahmad Al-Tarrah

Associate Professore - Department of Sociology

Dean, Faculty of Social Sciences
University of Kuwait

Abstract

The twentieh Century has been a time of immense social innovation. Paradoxically, however, one of the social innovations for which the twentieth century may deserve to be best known is the civil society sector. The plethora of private, nonprofit, voluntary and nongovernmental organizations that have emerged in recent decades in virtually, every corner of the world to provide vehicles through which citizens can exercise individual initiative in the private pursuit of public purposes.

This study examines the growing importance of civil society organizations such as non-government and non-profit voluntary organizations, and the effects of globalization on the functions and roles of these organizations. With special emphasis and analysis on the civil society and voluntary organizations of countries of the

Gulf Cooperation Council.

The purpose of this study is to bring into better focus conceptually as well as empirically the current situation of the civil society organizations of the G.C.C. countries, and in particular the voluntary ones.

In order to do so, this study will emphasize the impact of globalization on the functions of the private sector and voluntary organizations in G.C.C. countries. Followed by an assessment of the contributions made by those voluntary organizations to the welfare of their societies. Concluded by a suggested frame work for a better civil society organizations.



المنظمات غير الحكومية والمجتمع المدني

تلعب المنظمات غير الحكومية دوراً هاماً في المجتمع المدني من حيث حرية التحرك الاجتماعي للأفراد والجماعات، وحرية التعبير عن تطلعاتهم الفكرية، والمشاركة الاجتماعية والسياسية، وحرية المبادرة، وطريقة المساهمة في تنمية المجتمع. (Snavely and Desai, 2001) .

ولابد لنا أولاً من تعريف المجتمع المدني الذي هو عبارة عن مجال من التفاعلات الاجتماعية والعلاقات ما بين الدولة والاقتصاد. يتألف هذا المجال من مجالات تابعة وأهمها المجال الحميمي (خاصة العائلة). ومجال الجمعيات غير الحكومية (خاصة الجمعيات التطوعية). ومجال الحركات الاجتماعية، وأشكال من العلاقات الإدارية والعامة. (Salamon & Anheier, 1997 ، وانظر أيضاً: Hall, 1995) .

وتساهم المنظمات غير الحكومية في توسيع وتنظيم العلاقة القائمة ما بين الاقتصاد والدولة عن طريق تأمين ميكانزمات قيام المنظمات (Boris & Steuerle, 1999) أو تقنية تشكيل المنظمات الأهلية والتطوعية والتي يجتمع الناس من خلالها لتوحيد طاقاتهم وتكامل نشاطاتهم، لتحقيق أهداف المجتمع المحلي المتواجدين فيه، وللقيام بنشاطات لصالح المجتمع العام من خيرية، وصحية، وترفيهية، ورياضية، ومهنية، وغيرها. (Cohen & Arato, 1992:ix) .

وهذا هو المجال الحيوي للمنظمات غير الحكومية والتي تنتج الخدمات، وتساهم أحياناً بإنتاج بعض السلع في جو لا تجاري ولا ربحي. (Jordan & Tuijl, 2000; Lohman, 1989) .

لذلك فإن المنظمات غير الحكومية يُنظر إليها وكأنها أبنية اجتماعية وسطية، تقف ما بين الأفراد، والسوق، والإدارة الحكومية. (Berger & Neuhaus, 1990).

وتؤمِّن المنظمات غير الحكومية بيئة منظمة للعمل الإنساني غير الربحي، يعمل فيها الناس باختيارهم الخاص، وأحياناً متطوعين، وبإرادتهم وليس تحت ضغط أي إدارة حكومية، أو ضغط السوق. ويؤمنون الخدمات، والتدريب، والخبرات، ضمن استراتيجية عمل تلقائي، تطوعي، ذاتي التنظيم. (Sanvely & Desai, 2001)

ويجب التمييز ما بين المنظمات والجمعيات التطوعية، ومنظمات القطاع الخاص، ومنظمات القطاع العام أو الحكومية، ولو قامت بالمهام ذاتها وتشابهت بل وتطابقت في أهدافها ووسائلها. فالمنظمات والجمعيات التطوعية غالباً ما تركِّز على القيم الإنسانية، ومنها قيم الإثرة، والتطوع، والعمل بلا مقابل، والالتزام التطوعي أكثر من التركيز على الدوافع المادية والحوافز المالية. وهذا يستدعي تنظيماً إدارياً يختلف عن المنظمات الأخرى، ويستتبع سلطات، وتوزيع للأدوار تتمايز به عن غيرها من المنظمات غير الحكومة. (Richmond & Hyatt, 1995; Fogarty, 1993; Leat, 1988)

كما أنه من الصعوبة التعميم في ما يتعلق بأنواع المنظمات غير الحكومية التطوعية، لتنوعها وتعددها واختلافاتها بالأهداف والوسائل والمواضيع والاهتمامات وحجمها وتقديماتها. ذلك أن المنظمات غير الحكومية تُركِّز على عدد كبير من الاهتمامات الاقتصادية والاجتماعية والصحية والإنسانية على أنواعها. فمنها من يتوزع نشاطها محلياً، ومنها من يتوسع خارج الحدود القومية، ومنها من يكون عالمياً. وتختلف تركيبتها الإدارية وتوزُّع السلطات فيها، وكيفية اتخاذ القرارات، وتنفيذ المهام. وتختلف درجة ولائها سواء للمنظمات المحلية، والإدارات الرسمية، أو للمنظمات الإقليمية والعالمية ومدى علاقتها معهم. وبالتالي، تختلف كل منظمة غير حكومية عن الأخرى بتركيبتها الفكرية،

والعقائدية، وميولها، وفلسفتها السياسية. (Dartington, 1998) وانظر أيضاً (Held, 1991; 1995)

ومن هذه المنظمات ما يُدار بعدد ضئيل من الموظين يشاركهم العدد الأكبر من المتطوعين. ومنهم ما يُدار بعدد كبير من الاختصاصيين والموظفين المدربين. لذلك فمن هذه المنظمات التطوعية ما هو صغير في اهتماماته واختصاصاته وموظفيه، ومنها ما هو كبير ومنظم تنظيماً عالياً وعالمياً. (Elkington & Fennell, 1998: 48)

أهمية المنظمات غير الحكومية، وعلاقتها بالمجتمع المحلي والدولي

يتكون المجتمع الدولي اليوم من حكومات، وشركات عابرة للقارات، ومجتمع مدني يتألف من منظمات غير حكومية على أنواعها. (Grzybowski, 2000:35)

ولقد ازداد في السنوات الأخيرة اهتمام الباحثين والدارسين والناشطين الاجتماعيين بظاهرة تنامي المنظمات غير الحكومية، ومنها التطوعية، التي تقدم العون للجماعات المحلية في البلدان النامية وغيرها. وتكمن أهمية المنظمات غير الحكومية المحلية بالمقارنة مع المؤسسات الأخرى المساعِدة، كالإدارات والمصالح الحكومية، ومنظمات العون، والمساعَدات الدولية، أنها تلتزم التزاماً مخلصاً بقضايا مجتمعها، وتعرف أكثر من غيرها ما يحتاجه من عون وتقديمات، وتعرف يضاً مكامن الخلل، وكيفية معالجته، وتستجيب بشكل متكامل مع غيرها من المنظمات السائدة فيه وتلتزم بالقوانين المرعية الإجراء (Ewig, 1999)

وتسعى المنظمات غير الحكومية لأن تصل إلى كافة شرائح المجتمع المدني وطبقاته. كما تسعى إلى تحريكه، وتثقيفه، وإيصال الرسائل الضمنية والعلنية إلى كافة قطاعاته وحثّه على التغيير، وتقديم الاقتراحات لحلول تهم المجتمع، وإقناع فئات اجتماعية مختلفة

بتقديم الدعم للمحتاجين عن طريق التوسط لدى الهيئات السياسية والحكومية، وخاصة تلك الفئات المُستبعدة عن مراكز اتخاذ القرارات. وتركّز تلك المنظمات غير الحكومية على العدالة الاجتماعية، والتوزيع العادل للثروة، واحترام البيئة، ومحاربة العوز والفاقة، والاستبعاد والعزل الاجتماعي.(Mato, 1996a; 1996b; 1997b)

لذلك، فإن دور المنظمات غير الحكومية والتطوعية منها كبير، مع العلم أن تلك المنظمات تعتبر صغيرة إذا ما قورنت بالمنظمات العالمية والشركات العابرة للقارات. والدور الكبير هذا نابع من أنها لا تحصر نفسها في مجتمع محلي فقط بل تسعى لتتنامى مع مثيلاتها إقليمياً ودولياً - أو هكذا يجب أن تسعى - خاصة في جو الانفتاح العالمي الذي نشهده، ولاتحصر نفسها أيضاً في قضية محلية أو حتى حكومية واحدة. (Gill, 1995a; 1995b)

وتكمن قوتها في أنها تنادي بقضايا إنسانية عالمية تخص الطبقات السكانية المختلفة حول العالم. وبذلك تربط اهتمامات السكان المحليين في مجتمع ما، بآخرين في مجتمع آخر، حتى تصل إلى مخاطبة الطبقات المختلفة حول العالم. رابطة المحلي بالعالمي، والخاص بالعام.

حتى أن اهتمامات حي أو شارع أو قرية نائية قد تصبح مشكلة إنسانية عالمية؛ كحقوق الإنسان، وحماية البيئة، والأزمات الاجتماعية، ومعالجة الفقر، والعزل السياسي والاقتصادي، مع أن معالجتها تكون محلية إلا أن المنظور الذي يتعامل به هو عالمي. وتركّز على نوعية المبادئ والقيم التي تدافع عنها تروّج لها. (Grzybowski, 2000:35) وانظر أيضاً (Salamon & Anheier, 1996)

لذلك، فإن الطرفين، المجتمع والمنظمات غير الحكومية، يشكلان علاقة ميكانزمية، بحيث يتأثر كل منهما بالآخر، مع محاولة المنظمات غير الحكومية إحداث تغيير اجتماعي

واقتصادي عبر القضايا الإنسانية التي تضطلع بها كما ذكرنا. وهذا ما يجعل قطاعات من المجتمع المحلي تعتمد، وبشكل كلي أحياناً، على التقديمات التي يقدمها بعض هذه المنظمات. وهذا مما يعيق أحياناً تطور تلك المجموعات المستفيدة ويؤخر تحررها. وأن المجتمعات المحلية الفقيرة قد تستفيد من المساعدات الممنوحة لها، ولكن اعتمادها على تلك المساعدات يوجد لديها حالة من التبعية تُوصف بأنها غير منتجة اقتصادياً واجتماعياً. (Ramirez, 1990: 133)

فالمسألة المطروحة في علاقة المنظمات غير الحكومية والتطوعية منها بكافة قطاعات الشعب المختلفة هو كيف يمكن إعانة المجتمعات المحلية المحرومة، وتقديمالعون والمساعدة والتدريب اللازمين لتطويرها وتنميتها مع المحافظة على طاقتها في الإدارة الذاتية واستقلالية الشخصية الاجتماعية. والجواب يفرض نفسه وهو إقامة علاقة من التعاون المثمر والبنّاء بين المنظمات غير الحكومية والمجتمعات المحلية، بحيث تستجيب الأولى لمتطلبات الثانية، مع المحافظة على مستوي عالي الاستقلالية لدى الثانية، وأدنى تدخل من الأولى. (Taylor & Burt, 2001; Silberberg, 1998)

المنظمات غير الحكومية والعولمة

كثير من يرى أن العولمة هي نظام عالمي يعتمد على تكنولوجيا المعلومات، وشبكات الاتصال العالمية، والذي أدّى إلى تكثيف العلاقات والاتصالات ما بين الأمم والقوميات والدول. إلا أن هذا وجه واحد من وجوه العولمة، ويغفل ما أحدثته وتحدثه العولمة من التناغم الأيديولوجي والانسجام بين القوميات والدول، وما تساهم به من الانحدار السريع لدولة الخدمات، والدولة - الوطن التي تشهد مراحل اندحارها، وقيام المنظمات غير الحكومية المحلية والإقليمية والعالمية وازدهارها خاصة في العقد الأخير من القرن العشرين.

فالعولمة تعني أيضاً نظاماً اقتصادياً عالمياً مع مبادئ واضحة تحكم السلوكيات والممارسات والأحكام في التجارة، والمال، والضرائب، والاستثمار، وحقوق الملكية الفكرية، وتحويل الأموال وانتقالها، وحرية انتقال الأفراد، والسلع، والمواد. كذلك حرية انتقال الحركات الفكرية والاجتماعية والأيدولوجية عبر الحدود القومية. وحرية تشكيل الجمعيات والمنظمات الخاصة والأهلية والتطوعية. كل هذا يُصاغ ضمن مبادئ الليبرالية الحديثة، مع أدنيتدخل من قبل الدولة - الوطن وقوانينها وسلطاتها. (Salamon, 1995) وانظر أيضاً : (Mengisteab, 2000).

إن أول دور للمنظمات غير الحكومية هو التمهيد لنشوء المجتمع المدني المحلي وهذا بدوره يكون الخطوة الأولى نحو جعل العولمة حالة أكثر ديمقراطية. ذلك أن المنظمات غير الحكومية ليست وليدة البارحة، ولكن ازدياد الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والبيئية والسكانية والإنسانية بوجه عام، والتي تضاعفت في العقود الثلاثة الماضية، في عالم شهد الانفتاح العالمي على بعضه الآخر، متأثراً بالجو الليبرالي الحديث، ومتمكناً من تكنولوجيا سهّلت انتقال الأفكار والحركات الاجتماعية والفكرية، والموجات التحررية والتغييرية، أدّى ذلك إلى أن تتضاعف وتتشعب ضمن هيئات واضحة، وظاهرة، ومؤثرة، ومنظّمة وغير حكومية. (Grzybowski, 2000:35).

ولا نستطيع فصل العولمة كظاهرة عن انتشار وتوسع المنظمات غير الحكومية، والمؤسسات الأهلية والتطوعية (Strange, 1995;1996) . فهذه المنظمات الأهلية والتطوعية أصبحت في العالم منظمة تنظيماً جيداً، وممولة تمويلاً مدروساً، وأصبحت قوة فعّالة جديدة على المسرح العالمي (Mengisteab, 2000) . ولقد استَغَلّت تلك المنظمات غير الربحية والتطوعية وغير الحكومية الفجوة القائمة ما بين عجز الحكومات المتقلّصة شيئاً فشيئا عن احتواء أثر التغيير العالمي على المواطن العادي[1] ، وحاجات المواطنين الحياتية المتزايدة، وأثر المنظمات العالمية والشركات المتعددة الجنسيات، والتي راحت تموّل

تلك المنظمات غير الحكومية والأهلية لتحقيق التنمية المحلية وتقديم الخدمات الإنسانية والاجتماعية المختلفة. مشكّلين بذلك تَجمّع قوى فعّالة من المنظمات والجمعيات الأهلية والتطوعية تحت مظلة عالمية من المنظمات الدولية والشركات المتعددة الجنسيات والمتخطية للحدود القومية. ومشكّلين تحالفات مع اتحادات عالمية. ولقد استُثمر الإنترنت استثماراً ذكياً لبناء تحالف عالمي ضخم (Anderson, 1992: 13; Robertson, 1995:30)، وللتنسيق فيما بينهم في عواصم مختلفة عبد دول العالم. وفي حين كانت الحكومات والسلطات العليا تردد عبارات عقيمة حول الأسواق الحرة والمفتوحة، كانت المنظمات غير الحكومية تخاطب هموم الطبقات السكانية المحلية والملحّة حول العالم، وتؤلّف فيما بينهم، وتعالج مشاكلهم الإنسانية والحياتية (McGrew, 1997:8). ويخطط بعض المنظمات غير الحكومية ضمن استراتيجيات الإعلام المقروءة والمرئية والمسموعة. وواضح أن تلك المنظمات تنمو بشكل لافت وقوي؛ حتى أن بعضها استطاع أن يُغيّر في سياسة بعض الشركات المتعددة الجنسيات والمتخطية للحدود القومية، مثل (Nike) عن طريق جعلها تهتم بالحقوق الإنسانية للعاملين لديها عبر الحدود، و(Nosanto) وذلك بمراقبة منتجاتها المهندسة جينياً، و(Royal Dutch Shell) حول قضايا البيئة [٢].

وهنا لا بد من تساؤل حول دور المنظمات غيرالحكومية بالنسبة للعوامل الأساسية في إجراءات العولمة. فاللاعبون الأساسيون في إجراءات العولمة هم الحكومات أي السياسة، والسوق أي الاقتصاد، وهم يشكلون العمود الفقري للنظم المنتجة والبناء الاجتماعي للمجتمعات الحديثة. (Appadurai, 1996; Sassen, 1998) وتقوم المنظمات غير الحكومية بدور التغيير والتدخل في سلطة قرارات الفئات السياسية والاقتصادية، وهي التي تمثل المجتمع المدني. وبتضافر قوى المنظمات غير الحكومية عبر الدول المختلفة، يتم تشكيل المجتمع المدني العالمي، وهو ما تسهّل القيام به إجراءات العولمة المختلفة، وأساليب الديمقراطية منهجاً، وعن طريق طرح المواضيع الإنسانية وإثارتها عالمياً بالوسائط الإعلامية

والإلكترونية، تسويقاً لمفهوم المواطنية العالمية (World citizenship) . وأهمية تلك المنظمات غير الحكومية أنها تتبنى طروحات المواطنين العاديين واحتياجاتهم وتقوم بالعمل عليها محلياً وعالمياً. ولذلك فإن تلك الجمعيات مبنية على أولويات أساسية وهي دعم الفئات الاجتماعية - الاقتصادية المحتاجة والمهمشة أو الفرعية والمعزولة، أو ذات القضية الإنسانية، أو أي شيء يخدم المجتمع المدني والحركات الاجتماعية النشطة فيه. ولتحقي غاياتها تتوسل تلك المنظمات بناء التحالفات المحلية والإقليمية والدولية، وعقد المؤتمرات واللقاءات الدورية، وبناء شبكات الاتصال المتخطية للحدود القومية. وترتبط تلك المنظمات غير الحكومية ببعضها الآخر المحلية بالعالمية وتشترك بتبادل المعلومات والخبرات، وتكوين بنوك معلومات هائلة عن مجتمعاتها المحلية والعالمية. (Grzbowski, 2000:35).

عمل المنظمات غير الحكومية ونشاطاتها وتطورها

إن هذا الدور المتنامي للمنظمات غير الحكومية وانتشارها الواسع، بدأ عملياً قبل ثلاثين سنة تقريباً، كما أشرنا، وذلك استجابة للأزمات المضاعفة، والناشئة عن الفقر، والعوز، وازدياد السكان، واستغلال البيئة والإساءة إليها، وازدياد الهجرة الداخلية إلى مراكز المدن الكبيرة وأماكن العمل، والخارجية إلى حيث فرص العيش والعمل، إضافة إلى تخريب التعايش الطبيعي ما بين البيئة والإنسان. لذلك قامت تلك المنظمات غير الحكومية وغيرها من الحركات الاجتماعية والإنسانية انطلاقاً من تلك المواضيع، ووضعت في صميم أولوياتها معالجتها، ووضع الحلول المناسبة لها، كل منظمة حسب اختصاصها، ودفعت بحكوماتها لمجاراتها في هذا المضمار. (Fisher, 2000)

وتمارس المنظمات غير الحكومية اليوم دوراً هاماً على صعيد العالم لم يُعرف له مثيل. فخلال العقود الثلاثة الماضية تضاعف أربع مرات عدد المنظمات غير الحكومية العالمية. في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، ازداد عدد تلك المنظمات بنسبة ٧٠٪ ليصل إلى مليوني منظمة. وفي روسيا هناك ما يُقارب ٦٥,٠٠٠ منظمة نشأت بُعيد سقوط الاتحاد

السوفيتي. وفيالهند هناك أكثر من مليون منظمة غير ربحية وتطوعية مسجلة. وأكثي من مئتي ألف منظمة غير حكومية في السويد. وأكثر من ٢١٠٫٠٠٠ منظمة غير حكومية في البرازيل. (Salamon 1999:336)

وكان هناك حوالي ٧٠٫٠٠٠ منظمة تطوعية مسجلة في وسط وشرقي منطقة أوروبا عام ١٩٩٤ (les, 1994) . أما في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية فهناك أكثر من ٥٠٫٠٠٠ منظمة محلية (Grassroot Organization) ومنظمة غير حكومية (Chalton & May, 1995:237) . وفي كينيا ينشأ كل سنة ما لا يقل عن ٢٤٠ منظمة غير حكومية. (Wood, 2000)

وفي عام ١٩٩٥، كان هناك ما يُقارب ٢٠٫٠٠٠ منظمة في ثلاثة بلدان على الأقل، بالإضافة إلى ٥٫٠٠٠ منظمة غير حكومية شمالية عالمية مقرها في بلد متطور واحد. والتطور الدراماتيكي لتلك المنظمات كان تكاثرها في دول الجنوب. فمنذ حوالي الثلاثين سنة، استفاد الكثير من الشباب المثقف من المنح والمساعدات المقدمة من الأمم المتحدة لإنشاء منظمات وجمعيات غير حكومية، لتحقيق ما يصبون إليه من تطور وتنمية على الأصعدة الإنسانية والاجتماعية والسكانية والاقتصادية والبيئية. ومع أن بعضهم أنشأ منظمات مشابهة للمنظمات العمالية بل ورديف لها، إلا أن أغلبهم استفاد من تلك المساعدات لتحقيق برامج خاصة بمجتمعاتهم، وتحسين أنفسهم دولياً ضد القمع السياسي المحلي. وترافق نشوء تلك المنظمات المحلية بالتعاون مع المنظمات العالمية. ومع أن بعضها جديد وخاصة الجمعيات النسائية، إلا أن الآخر نشأ من تنظيمات محلية قديمة وتقليدية، خاصة تلك المتعلقة بالتقديمات الخيرية والمساعدات العينية والمالية عن طريق الوساطة ما بين الغني والفقير. وهناك الآلاف من تلك المنظمات غير الحكومية والمنتشرة في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية. (Fisher, 2000)

ومع أن تلك المنظمات قد تضاعفت أربع مرات منذ العام ١٩٧٠، إلا أن تقديماتهم في مجالات الإغاثة والتنمية لا تزال ضعيفة، نسبياً، نظراً للإقبال المتزايد على خدماتها، ولازدياد الحالات الطارئة الإنسانية وتعقيداتها. ففي العام ١٩٩٥ فقط، قدّمت تلك المنظمات ما مجموعه ١٠ بلايين دولار أميركي من أصل ٦٠ بليون دولار أميركي مساعدات عبر البحار المصروفة للتنمية[٣].

والملفت للنظر أن تلك المنظمات تؤتَمن على مبالغ كبيرة من المال يتم توزيعها إنسانياً واجتماعياً وصحياً وتربوياً، فحسب معلومات الصليب الزحمر (Red Cross) ، فإن حجم ما توزعه تلك المنظمات يفوق ما يقوم به البنك الدولي (World Bank) [٤]. (Wood, 2000)

ونظراً لهذه الأهمية المتزايدة للمنظمات غير الحكومية والنتائج المثمرة التي تحققها، فإن دورها على المسرح العالمي يزداد أهمية؛ فالحكومات أصبحت تعتمد عليها بشكلأكبر من ذي قبل، خاصة في نشاطاتها المتزايدة والتي كانت ملقاة في السابق على عاتق الدولة. ذلك أن تلك المنظمات تستطيع التحرك بسهولة ويسر، متخطية البيروقراطيات التقليدية، وبدون الرجوع إلى الهرميات الإدارية وتعقيداتها. فتستطيع توزيع المساعدات الإنسانية مثلاً، لأي جماعة وفي أي موقع بسهولة وحرية. والمعلومات التي تقدمها تلك المنظمات لا تُقدَّر بثمن. فعلى سبيل المثال، منظمة العفو الدولية (Anmesty Interational) والتي تعمل في ١٦٢ دولة مختلفة، تملك معلومات عن تلك الدول، وهي جاهزة لإيصالها لمن يطلبها، وهذه المعلومات غير متوافرة في مكان آخر. انظر مثلاً : (Wood, 2000; Gill, 1995a; 1995b)

وأصبحت هذه المنظمات تلعب أدواراً بارزة على صعيد الرأي العام العالمي، وتؤثر على منظمات عالمية رسمية، وأصبح لهم أدوار ونشاطات وبرامج في معظم الاجتماعات

والمؤتمرات العلامية بدءً ببروتوكول مونتريال عام ١٩٨٧ المتعلق بثقب الأوزون (Montreal Protocol Regulating Ozone Emission) ، ومؤتمرات البيئة عام ١٩٩٢، إلى مؤتمر القاهرة السكاني عام ١٩٩٤ (Cairo Population Conference)، إلى مؤتمر المرأة في بيجينغ عام ١٩٩٥. لمزيد من التفاصيل انظر: (Hochsteler, Clark & Friedman, 2000). فلقد ساهمت تلك المنظمات في وضع مواضيع تتعلق بالبيئة والسكان والمرأة ضمن الاهتمامات العالمية الأكثر إلحاحاً. (Boris & Steuerle, 1999; Cohen & Arato, 1992; Gibson & Hanson, 1996, Ndegwa, 1996; Putnam, 1995; Uvin, 1995; Wang, 1996)

ومع تراجع النظم التسلطية والتوتاليتارية، ظهرت أنواع جديدة من المنظمات غير الحكومية والأهلية تركّز على الممارسات الديمقراطية، والرأي العام، وسن الاقتراع، وحقوق الاقتراع للجنسين، ومراقبة الانتخابات، وحتى إيصال أتباعها إلى سدة السلطة الحكومية والتشريعية. والكثير منها رغم أهدافه ونشاطاته الإنسانية ينادي بالتغيير السياسي بدءاً من الاحتكام إلى الشارع، وصولاً إلى أعلى السلطات المحلية، بل والاستنجاد أحياناً بسلطات خارجية [٥]. بالإضافة إلى الحركات والموجات الاجتماعية الجديدة المعارضة، والتي تتنامى عبر الإنترنت، فهي كثيرة ولا حصر لها. وهذا كله يؤثر على ظواهر المجتمع المدني ويجعله شديد الحراك وبالغ التعقيد ويربط المحلي بالعالمي بسرعة متناهية ويجعله سريع التغيير. لذلك فإن المجتمع المدني المحلي، والعالمي عبارة عن مجموعة كبيرة من المنظمات غير الحكومية المحلية والعالمية التي ينضوي تحت لوائها، ويستفيد من خدماتها سكان الأرض، يتفاعلون بناءً على أهدافها ونشاطاتها، مما يجعل من أثر تلك المنظمات المستقبلي بالغاً ومؤثراً وحاكماً. (Fisher, 2000; 1992; Caroll, 1992; Mayo, 1997; Fogarty, 1993; Taylor, Longan & Hoggett, 1995)

ولقد شجعت الأمم المتحدة قيام المنظمات غير الحكومية حول العالم، وذلك في جهودها الرامية إلى معالجة المشاكل العالمية. وساهمت بتمويلها ودعمها مادياً وإنسانياً وحتى سياسياً، وساعدت على ربطها ببعضها الآخر، وأن ترتبط بها جميعاً وتهيمن عليها ضمن شبكة من تقنيات المعلومات ووسائطها. وساهمت تلك المنظمات بتنفيذ مشاريع الأمم المتحدة وبرامجها، ومنها على سبيل المثال تطبيق شرعة الأمم المتحدة حول حقوق الطفل. وكانت البيئة العالمية موضوعاً شُغِلَ عليه بشكل منظم حول العالم بتنسيق جيد ما بين الأمم المتحدة والمنظمات غير الحكومية. ولذلك فإن تلك المنظمات تُشكل اليد الطولى للأمم المتحدة في تنفيذ سياستها للتغيير في دول العالم المختلفة. (Annan, 2000; Speech)

ومع أن تلك المنظمات تلتزم بالقوانين المرعية الإجراء في مجتمعاتها وبلدانها، إلا أن الأمم المتحدة تعتمد سياسة الأبواب المفتوحة مباشرة بينها وبين تلك المنظمات. وأن شبكات الاتصال التي تجمع ما بين المنظمات غير الحكومية والمجتمع الأهلي المحلي والعالمي هو ما استفادت منه تلك المنظمات من ظواهر العولمة. (Held, 1995; Terborn, 1995, 1999)

التفاعل بين المنظمات غير الحكومية والحكومات

لقد ساهمت منظمات المجتمع المدني في تغيير أنماط العلاقات السائدة بين الدولة والمجتمع، وقامت المنظمات غير الحكومية بدور كبير في وضع الحدود لسلطة الدولة (Ndegwa, 2000) . وبسبب تنامي دور القطاع غير الحكومي واللاربحي وارتباطه بسياسة التنمية، أصبح شريكاً فعّالاً للحكومة ولسلطات الدولة. (Gidron, Kramer &. Salmon, 1992)

إلاأنه لا توجد دراسات كافية حتى الآن حول كيفية مساهمة المنظمات المدنية في رسم حدود سلطة الدولة، والأخذ على عاتقها بعض الصلاحيات منها. كما أنه لا توجد دراسات

حول العوامل التي ساعدت المنظمات المدنية على الاستقلال بجزء من سلطة الدولة وخدماتها وكيف تمت هذه الشراكة، وكيف وافقت الدولة، بل كيف تم تشريع هذا من قبَل الدولة ضمن نظم وقوانين.

هناك اهتمام عالمي ونزعة جدية نحو تقوية المنظمات والمؤسسات المدنية المحلية والإقليمية والعالمية، وإنمائها وإعطائها أدواراً مؤثرة على مراكز اتخاذ القرارات. أما دور الحكومات، فيُعاد النظر فيه وتحديده، كجزء من إجراءات تطبيق الديمقراطية، وكطريقة لسحب بعض الأعباء والمهمات عنها، وإراحتها من مشاكلها البيروقراطية. (Gibson & Hanson, 1996; Coulson, 1995) . وفي المقابل، أعطيت المنظمات الأهلية المدنية أدواراً أكبر في صنع السياسات واتخاذ القرارات، وحرية الاستثمارات، وشمل نفوذها المدن والقرى والأحياء. (Fabian & Straussman, 1994; Daves, 1997; Morris 1992; Slater, 1997; Wang, 1997; Wieslaw & Taebel, 1994)

ولقد تضافرت ظواهر عديدة في تقوية المنظمات غير الحكومية المحلية، وتفضيل الجمعيات الخيرية العالمية والمنظمات العالمية والشركات العابرة لحدود القارات، التعامل مع المنظمات غير الحكومية المحلية، والممثلة لفئاتها الشعبية والسكانية الأصلية (Indigenous NGOs) . يضاف إلى ذلك إنهيار النظام الشيوعي وما يعنيه من تسلط كلي للدولة على المجتمع وإداراته، كل هذا ساهم في تقوية قطاع المنظمات الأهلية.

ولكن يجب الإشارة إلى أن نسبة اللامركزية الحكومية وعمقها، وتشكّل قطاع المنظمات غير الحكومية لا يحدث بشكل متشابه بين الدول، وأن درجة التعاون الإيجابي ما بين القطاعين الحكومي والخاص ليست دائماً حتمية. إذ أن هناك الكثير من العوامل التي لم تؤد باللامركزية الحكومية إلى أن تلعب دورها بنجاح في القطاع غير الحكومي؛ فاستمرار السياسات الشخصية ذات المصالح الخاصة، وعدم اعتماد برامج تطويرية متكافئة

للمناطق الفرعية والنائية، يؤدي إلى وجود توتر في العلاقات مع الجماعات المحلية المختلفة . (Nickson, 1995; Evans, 1996)

تجد المنظمات غير الحكومية أحياناً صعوبة في التعامل مع الحكومات. فالمنظمات أحياناً لا تملك الطاقة أو الرغبة في العمل مع الحكومات، إذ أن برامج الحكومة ونشاطاتها قد تختلف عن تلك عند المنظمات غير الحكومية، أو حتى أحياناً لا تأتلف معها. وأحياناً يحدث التضارب فيما بينهما أكثر من التعاون. فخوفاً من القمع الحكومي تتحاشى بعض المنظمات غير الحكومية الظهور في مظهر تحدي للحكومة، وتحاول إبقاء مسافة معينة بينها وبين الحكومة تجنباً لأي صراع محتمل (Ndegwa, 1996) . يضاف إلى هذا، كما أشرنا سابقاً، إلى أن المنظمات التمويلية العالمية تجد الثقة في المنظمات غير الحكومية لتمويل برامجها، في حين أنها تشكك في مصداقية الحكومة، وكفاءة استثمارها للأموال المقدمة لها لتحقيق برامجها، مما يزيد الفجوة ما بين الحكومة والمنظمات المحلية الخاصة. (Uvin, 1995; Boris & Streuele, 1999; Brautigam, 1997; Evans, 1996; Fisher, 1998; Gibson & Hanson, 1996)

إلا أن هناك العديد من الفرص والمناسبات للتعاون ما بين القطاع الأهلي والحكومات، وذلك بازدياد الانفتاح والتنسيق فيما بينهم، وتوسيع قدراتهم وطاقاتهم. فالحكومة المركزية تعمل بالتناغم مع الإدارات الفرعية لتأمين الأموال اللازمة للمنظمات التطوعية للقيام بأعمال اجتماعية، وللعب دور هام في تسيير الأعمال الإدارية للخدمات العامة، وذلك من خلال الممولين والمتطوعين والواهبين (Salamon, 1997). ويمكن الاستفادة من تجارب الولايات المتحدة الأمريكية في هذا المضمار (Boris & Steuerle, 1999). وألمانيا (Salamon & Anheier, 1998) . والبرازيل (Hall, 1992) . ورومانيا (Kovacs, 1998) .

وكلما تقوّت العلاقة ما بين الحكومة والمنظمات غير الحكومية، وكلما تحققت إنجازات على الصعيد الوطني معاً، كلما كان ذلك أدعى إلى تحديد متى وكيف يخططان لمشاريع حياتية وخدماتية وإنسانية معاً.

ولابد من الإشارة إلى أن الحكومة المركزية والمنظمات الأهلية تلعب دوراً هاماً في إنتاج الرأسمال الاجتماعي (Social Capital)[٦] انظر: (Putnam, 1993; 1995) ذلك أن كلاً من القطاعين لديه الطاقة الكامنة لبناء الروابط الاجتماعية، وإحداث الثقة والأمان، وبلورة الهوية الوطنية من خلال ميكانزمات متعددة. فالمنظمات اللاربحية تؤمن قطاعاً بديلاً للخدمات وهي ما يحتاجه المجتمع المدني بصورة مباشرة وعاجلة. في حين يؤمن القطاعا لحكومي ما يحتاجه المواطن من أمن واطمئنان وانتماء ومواطنية. (Lane, Passey & Saxon-Harrold, 1994)

ولكن، يحدث أحياناً نوع من التوترات في العلاقة ما بين المنظمات اللاربحية والتطوعية منها وبعض الفئات الاجتماعية-الاقتصادية والحكومة. تسعى الحكومة لحل تلك الاضرابات والتوترات عن طريق الاقتراع والتصويت والتمثيل، في حين تتدخل المنظمات اللاربحية عن طريق الحركات الاجتماعية، وجماعات الضغط والناشطين الاجتماعيين. (Salamon, 1993)

يؤمن القطاعان الحكومي والخاص ناتجاً اقتصادياً من خلال ما يؤديانه من خدمات في المجتمع، عن طريق التوظيف مثلاً، وعن طريق نشاطات المؤسسات التابعة لهم، وحركة الاستهلاك على أنواعها، وسوق الخدمات والسلع (Fiszbein, 1997) ، مؤثرين بذلك على التنمية الاقتصادية. ويكون دور الحكومة في بناء وتأمين البنية التحتية (Infrastructure) ، وضبط التجارة وحركة الاقتصاد. ويكون دور القطاع الخاص اللاربحي في تأمين ما يحتاجه المواطن حالاً من خدمات إنسانية مختلفة. (Snavely & Dessi, 2001) .

المنظمات غير الحكومية ، التطوعية
في دول مجلس التعاون الخليجي

البدايــــات

إن ظهور التنظيم الحديث الداخلي والمحلي للمنظمات غير الحكومية كان خجولاً داخل دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية. في بدايات العشرينات تقريباً وفي الكويت تأسست الجمعية الخيرية العربية عام ١٩١٣ بهمّة فرحان فهد الخالد الخضير، وكان رئيسها، وقامت لتلبي احتياجات المجتمع الكويتي بصورة تطوعية خيرية (المطيري، ١٩٨٨ :١٣). وكان تأسيس النادي الأدبي في كل من البحرين عام ١٩١٩، والكويت عام ١٩٢٢، دليلاً على حاجة المجتمع الخليجي إلى تفعيل الحياة الثقافية وتطويرها. إذ كان نشوء النوادي الأدبية إثراءً للحياة الفكرية، وانعكاساً للاتجاهات والتيارات السياسية والفكرية السائدة وقتها. وفي العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين شهدت منطقة الخليج العربية تزايداً واضحاً في انتشار الجمعيات التطوعية الخيرية ولأعمال البر والإحسان. ولم يكن ذلك استجابة للحاجة إليها فقط، بل وللقيام بما يتطلبه منها الواجب الإنساني، ولتحقيق نوع من العدالة الاجتماعية، واستجابة لمؤثرات تتعلق ببعض القضايا المحلية والإقليمية. ولكن ما لبث أن اضمحل وتوقف.

في الستينيات بدأت المنظمات غير الحكومية بلعب دور بارز في الحياة الاجتماعية والثقافية والإنسانية، ومع أن تلك المنظمات غير الحكومية كانت قليلة العدد والأثر نسبياً إلا أنها توسعت وتطورت من حيث الخدمات والاختصاص، كجمعيات ومؤسسات خاصة أهلية غير ربحية تسعى إلى بناء مجتمع ديمقراطي متكامل الخدمات. وكانت الحاجة إلى تلك الخدمات التي تقدمها المنظمات المذكورة أحد أهم الأسباب لظهورها وتطورها، يضاف إليها ظهور عدد من الحركات الفكرية والاجتماعية والتي نظمت جهودها ضمن منظمات

وجمعيات معترف بها. وكان أحد أهم إسهاماتها في المجتمع التقديمات الخيرية والمساعدات الاجتماعية والصحية والإنسانية.

وكان ظهور تلك المنظمات في البداية خجولاً، كما أشرنا، وبدا وكأنه منافس للسلطة وخدماتها، ولكن مع ترسّخ مبادئ الديمقراطية خاصة في السبعينات، وتبلورها في الثمانينات، والسماح للحركات الاجتماعية التعبير عن نفسها، خاصة في التسعينات من القرن العشرين، توسّعت تلك المنظمات وازدهرت، وساهمت بحمل أعباء عن الدولة، القيام بخدماتها في سبيل النفع العام والخير الاجتماعي. وبالتالي أصبحت منسجمة مع تطلعات المجتمع ومتوافقة معه، وهذا ما أدى إلى نضوج الحركات التطوعية في العمل الاجتماعي وتطورها، وهو ما سنعرض له بالتفصيل لاحقاً.

الدراسات السابقة

في أواخر الثمانينات بدأ الدارسون بتوثيق الشواهد عن أثر تلك المنظمات على النظم الاجتماعية والخدمات، ومدى ارتباط عملها بأهداف الدولة وتطلعاتها. ولكن الكثير من تلك الدراسات لم تركز على طاقة الديمقراطية لدى تلك المنظمات، وعلى الحركات الاجتماعية السائدة، وأثرها على المجتمع. كما أنها لم تدرس ديناميكات العلاقة ما بين المنظمات غير الحكومية والدولة على الأرض. إنما سعت إلى وصفها وشرح القوانين المرعية الإجراء والنظم التي سادت بينهما، والتي بموجبها رخص للجمعية من قِبَل الدولة، للقيام بنشاطاتها. ولم تدرس أيضاً الأثر الديمقراطي الذي خلفته تلك الجمعيات على الحياة الاجتماعية، وتفاعل الناس فيما بينهم.

والسياسات الاقتصادية الحديثة مبنية على أن الديمقراطية مرتبطة بالقطاع الخاص ومبادراته ونشاطاته، ويستلزم ذلك إفساح المجال أمام الحركات الاجتماعية وناشطيها لتنظيم جهودهم الرامية إلى بناء المجتمع بناءً لا يكون للدولة فيه إلا الإشراف والمراقبة.

وهذا ما لم نجده في الدراسات القائمة حول المنظمات غير الحكومية والتطوعية منها في دول ملجس التعاون الخليجي.

واقع المنظمات غير الحكومية والجمعيات التطوعية وإسهاماتها في دول مجلس التعاون الخليجي

نتيجة للتغيرات السياسية النوعية التي طرأت على منطقة الخليج العربية منذ الحرب العراقية - الإيرانية، وحتى غزو الكويت من قِبَل العراق، وما رافق منطقة الشرق الأوسط من تغييرات سياسية أساسية، حصلت تغييرات هامة جداً على صعيد السياسة الاقتصادية، خاصة تجاه السياسات الاقتصادية المحافظة، وظهرت سياسة حديثة متأثرة ومدفوعة بالسياسات المتبعة في الولايات المتحدة الأمريكية، ودول غربي أوروبا والتي تعطي القطاع الخاص الدور الأكبر في إدارة الاقتصاد. واستتبع ذلك تشجيع المنظمات والمؤسسات والجمعيات غير الحكومية والأهلية على أن تلعب أدواراً هامة على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والإنسانية. ذلك أن تلك المنظمات هي الأداة الأنسب للتطوير والتحسين.

وتشير برامج التحديث والتطوير في العالم إلى مقولة ارتباط المنظمات غير الحكومية والقطاع الخاص بالديمقراطية. ومن أهم عناصر تلك البرامج، وجود مؤسسات ومنظمات التنمية العالمية الحديثة مثل صندوق النقد الدولي (International Monetary Found)، والبنك الدولي (World Bank) واللذان لا يقدمان مساعداتهم إلا للمنظمات غير الحكومية والتطوعية، لتقوم بنشاطات اجتماعية وإنسانية لا علاقة للدولة فيها نسبياً. وبذلك تحقق الدور الأكبر للديمقراطية في تلك البلدان. ويكون ذلك باقتطاع خدمات الدولة وتلزيمها للقطاع الخاص والمؤسسات الأهلية، وباتباع اللامركزية في توزيع السلطات والصلاحيات وهذا ما تشجع عليه المنظمات غير الحكومية العالمية. (Caroll, 1992; Fisher, 1992; Bebbington & Thiele, 1993; Reilly, 1995; World Bank, 1994)

وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر حول المنظمات غير الحكومية في دول مجلس التعاون الخليجي، إلا أن هناك شبه إجماع حول أهميتها على صعيد تعميق الديمقراطية والمشاركة الشعبية في صياغة السلطة في المجتمع، وطاقتها الاحتوائية للحركات الاجتماعية والتيارات الفكرية المختلفة. وهذه النزعة الجديدة في التيارات الفكرية شهدت إرهاصاتها في بداية الثمانينات وتبلورت بُعيد أوائل التسعينات. وكانت شاهدا على التحول من السياسة المبنية على الطبقة إلى السياسة المبنية على الفرد والهوية والجماعة. (Jelin, 1990; Escobar & Alvarez, 1992; Melucci, 1989)

ولكن ما هو واقع المنظمات غير الحكومية والتطوعية منها في دول مجلس التعاون الخليجي؟ وهل هي حقاً نتاجاً من نتاجات الديمقراطية، وعاملاً فاعلاً في بناء المجتمع المدني؟ وما هو عددها؟ وطبيعة خدماتها واختصاصاتها؟ وما هي نسبة الجمعيات التطوعية إلى عدد المواطنين؟ وما هي نسبة العاملين والمتطوعين فيها؟ وهل تؤدي إلى التغيير الاجتماعي والتنمية البشرية والثقافية؟ وهل تؤثر على صياغة القرارات وتشارك في الناحية التنفيذية لسياسات المجتمع والدولة؟ كما هو واقع تلك المنظمات في دول أخرى كما رأينا.

لمعالجة هذه الأمور سيتم تحديد عدد الجمعيات الأهلية التطوعية لكل بلد من بلدان مجلس التعاون لدول الخليج العربية؛ وهي الإمارات العربية المتحدة، ودولة البحرين، والمملكة العربية السعودية، وسلطنة عُمان، ودولة قطر، ودولة الكويت. ومن ثم تحديد اختصاصاتها وأنواع الخدمات التي تقدمها، وتواريخ ظهورها وتطورها. ثم ترتيبها على تلك الدول، ومن ثم دراسة كل نوع خدمة واختصاص لتلك الجمعيات على مستوى الدول المذكورة مجتمعة. ومعرفة إسهاماتها في مجتمعها المحلي والإقليمي. مستخدمين المنهج الإحصائي والتحليلي والمقارنة.

وضع الجمعيات التطوعية القائمة في دول مجلس التعاون الخليجي

من مراجعة الجدول رقم (٧)، نرى أن عدد الجمعيات التطوعية في دول مجلس التعاون الخليجي حتى عام ٢٠٠٠، هو ٤٥٠ جمعية مسجلة، ومعترف بها. ولكن لعدم التخصص الدقيق للجمعيات من حيث نشاطاتها وخدماتها، وتعدد اهتماماتها، نجد أن الجمعية الواحدة قد تقوم بأكثر من نشاط، كأن تكون خيرية واجتماعية وثقافية معاً، أو نسائية وصحية وترفيهية، وما شابه. فإن عدد التخصصات لتلك الجمعيات وصل إلى ٧٩٤ تخصص. أما من حيث العدد فنجد أن السعودية كانت الأعلى نسبياً في عدد الجمعيات ٣٨٫٢٪، في حين أن قطر كانت الأدنى ٢٫٢٪، وكانت الكويت في المرتبة الرابعة، بنسبة ٩٫١٪ أما عدد خدماتها فكانت في المرتبة الثالثة بنسبة ٨٫٦٪. أما أقدم الجمعيات التي لا تزال تعمل فكانت في البحرين وهي جمعية الإصلاح الاجتماعي، وهي اجتماعية وخيرية ودينية، تأسست عام ١٩٤١ (راجع الجدول رقم ٢). يليها في القدم جمعيتان هما: جمعية رعاية الطفل والأمومة تأسست عام ١٩٥٣، وهي نسائية، وجمعية نهضة فتاة البحرين تأسست عام ١٩٥٥، وهي نسائية أيضاً. فتكون البحرين الأقدم في الجمعيات الخيرية والدينية والنسائية التي لا زالت قائمة.

ومن أقدم الجمعيات القائمة، جمعية البر بالمدينة المنورة، تأسست عام ١٩٧٣، وهي خيرية اجتماعية. (راجع جدول رقم ٣).

لذلك نرى أن فترة الأربعينات شهدت وجود جمعية واحدة اجتماعية وخيرية ودينية في البحرين. أما الخمسينات فشهدت ثلاث جمعيات، واحدة خيرية اجتماعية، واثنتين نسائية، وهذه الجمعيات لا تزال قائمة وناشطة. (راجع الجدول رقم ٧:١)، وهذه الجمعيات الأربع تشكل ما نسبته ٩٫٠٪ من أصل ٤٥٠ جمعية باقية على صعيد دول مجلس التعاون الخليجي.

أما الستينات فشهدت ولادة ٢٥ جمعية (الجدول ٧:١) بنسبة ٦ر٥٪ على صعيد دول مجلس التعاون الخليجي. وتوزعت على السعودية ١٣ جمعية قامت بالنشاطات الخيرية والنسائية والاجتماعية (راجع الجدول رقم ٣)، والكويت ١٢ جمعية قامت بالنشاطات الخيرية والنسائية والمهنية والدينية والاجتماعية والثقافية والتربوية (راجع الجدول رقم ٦).

وتوالى ظهور الجمعيات وتكاثرها في دول مجلس التعاون الخليجي فظهرت ٧٣ جمعية في السبعينات كان أكثرها في السعودية، ثم البحرين ثم الكويت (راجع الجدول ٧:١). وكان معظمها خيرية في السعودية، (الجدول رقم ٣). وتنوعت في البحرين ما بين رعائية واجتماعية وصحية ومهنية (الجدول رقم ٢)، أما الكويت فتركزت على المهنية، فالاجتماعية فالثقافية والتربوية (الجدول رقم ٦).

أما الثمانينات فشهدت قفزة كبيرة في تأسيس الجمعيات التطوعية إذ تضاعف عددها وبلغت نسبتها ٤ر٣٤٪ من مجموع الجمعيات. وكانت السعودية الأولى في إنشائها ٦١ جمعية، فعُمان ٥٣ جمعية، فالإمارات ١٦ جمعية، فالكويت ١٥ جمعية (الجدول ٧:١). وكانت خيرية رعائية اجتماعية في السعودية (الجدول رقم ٣). وثقافية وتربوية ورعائية- اجتماعية في عُمان (الجدول رقم ٤). أما في الإمارات فكانت مهنية ثم خيرية فدينية (الجدول رقم ١). أما الكويت فركزت على الرعائية والاجتماعية ثم الثقافية والتربوية (الجدول رقم ٦).

وازداد عدد الجمعيات في التسعينات بنسبة ٥ر٨٪ عن الثمانينات، بزيادة ٣٨ جمعية. كانت عُمان هي الأكثر في تأسيس الجمعيات، تلتها السعودية، فالبحرين (جدول رقم ٧:١). نشطت عُمان في تلك الفترة بالجمعيات الثقافية والتربوية، ثم النسائية (الجدول رقم ٤). أما السعودية فتابعت تأسيس الجمعيات الخيرية والرعائية والاجتماعية

(الجدول رقم ٣). وركزت البحرين، كدأبها، على الجمعيات المهنية، وبشكل كبير (الجدول رقم ٢).

ويلاحظ من تتبع حركة تأسيس الجمعيات التطوعية من حيث العدد، أن السعودية لديها ٣٨٫٢٪ من مجموع التطوعية في دول مجلس التعاون الخليجي، تليها عُمان ٣٢٫٢٪. ومعاً يشكلان حوالي ٧٠٪ من مجموع الجمعيات التطوعية. أما البحرين والكويت والإمارات وقطر فجميعها تشكل ٣٠٪ من مجموع الجمعيات. ومع أن عُمان قبل السبعينات لم يكن لديها أي جمعية تطوعية، وكان للسعودية ١٤ جمعية فقط، إلا أن عُمان شهدت تطوراً سريعاً في تأسيس تلك الجمعيات فبدأت بـ ١١ جمعية في السبعينات، وازدادت ٥٣ جمعية بنسبة ٣٦٫٥٪ في الثمانينات وتابعت إلى ٨١ جمعية بنسبة ٥٥٫٨٪ في التسعينات. أي أنه في عقدي الثمانينات والتسعينات أسس في عُمان ١٣٤ جمعية، أي ما معدله ٦٫٧ جمعية في الشهر الواحد (جدول رقم ٤). أما السعودية فتسارعت عملية إنشاء الجمعيات التطوعية، أيضاً في الثمانينات والتسعينات فبلغت ١٣٥ جمعية، أي ما معدله ٦٫٧٥ جمعية في الشهر الواحد (جدول رقم ٣). فكانت هِمّة السعودية كهِمّة عُمان في المسارعة إلى تأسيس الجمعيات التطوعية.

تليها الإمارات بمعدل ١٫٤٥ جمعية كل شهر من العقدين الأخيرين من القرن العشرين. تليها البحرين بمعدل ١٫٢ جمعية في الشهر، تليها الكويت بمعدل ١٫٧ جمعية كل شهرين، تليها قطر بمعدل ١٫٣٥ جمعية كل ثلاثة أشهر.

أما من حيث خدمات الجمعيات التطوعية، فالاجتماعية والعائية منها احتلت المرتبة الأولى ٢٦١ جمعية، تلتها الخيرية ١٩٩ جمعية، فالثقافية والتربوية ١٤٩ جمعية، فالنسائية ١٢٨ جمعية، فالمهنية ٥٣ جمعية، فالدينية ٨ جمعيات (الجدول ٨ - ١٣).

أما السعودية فكانت الأولى في عدد الجمعيات التطوعية الخيرية بنسبة ٨٦٫٤٪، والأولى في عدد الجمعيات التطوعية الاجتماعية والرعائية بنسبة ٦٦٫٠٪.

أما عُمان فكانت الأولى في عدد الجمعيات النسائية ٠ر٦٩٪ والأولى في عدد الجمعيات التطوعية الثقافية والتربوية بنسبة ٦ر٨٤٪، تلتها الكويت بنسبة ٠ر١٢٪. أما الإمارات فكانت الأولى في عدد الجمعيات التطوعية الدينية بنسبة ٠ر٥٠٪ وكانت البحرين الأولى في عدد الجمعيات المهنية ٣ر٤٥٪، تلتها الكويت ١ر٣٢٪ (الجدول ٨-١٣).

وبمراجعة الجدول (١٤) نجد أن الجمعيات التطوعية في دول مجلس التعاون الخليجي غلب عليها الاجتماعية والرعائية بنسبة ٧ر٣٢٪، تلتها الخيرية بنسبة ٩ر٢٤٪، أي أن الخدمات الاجتماعية والخيرية أخذت ٦ر٥٧٪ من مجموع الخدمات. أما التربوية والثقافية فكانت بنسبة ٧ر١٨٪، والنسائية ٠ر١٦٪. ويلاحظ أن الدينية أدناها وهي ٠ر١٪.

ملاحظات حول واقع العمل التطوعي ووضع المجتمع المدني في دول مجلس التعاون الخليجي

١ - على الرغم من التطور الهائل كماً ونوعاً في العمل التطوعي والجمعيات التطوعية في دول مجلس التعاون الخليجي خاصة في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، حيث أسست خلالهما ٣ر٧٧٪ من مجموع الجمعيات التطوعية (جدول ٧:١). وعلى الرغم من الخدمات المختلفة التي تقدمها تلك الجمعيات، إلا أن الطابع الرعائي والخيري يغلب عليها كما رأينا ٦ر٥٧٪ من مجموع الخدمات (جدول رقم ١٤). في حين أن الخدمات المتخصصة كالثقافية والتربوية والمهنية والتي تساهم في المجالات التنموية على المدى المتوسط والبعيد كانت معاً ٣ر٢٥٪ (جدول رقم ١٤). أم النسائية فكانت ٠ر١٦٪.

وتجدر الإشارة إلى أن الجمعيات الخيرية والرعائية أتت في مقدمة الجمعيات القائمة في دول مجلس التعاون الخليجي، وكانت الأقدم في التأسيس والعمل، وذلك

انطلاقاً من مبادئ الدين الإسلامي الحنيف والتي تحث على التعاون والتكافل والتضامن بين الناس، وانطلاقاً من التقاليد العربية الأصيلة المتعارف عليها في دول مجلس التعاون الخليجي. وهي تساهم في تقديم الرعاية المتقدمة لذوي الحاجات المادية والمعنوية والاجتماعية كما ترعى فئات المتقدمين في العمر وذوي الاحتياجات الصحية الخاصة.

٢ - وهنا نلاحظ غياب الجمعيات التطوعية الأخرى الموجودة في دول أخرى ذكرناها سابقاً، ونخص بالذكر جمعيات العمل الدفاعي (Advocacy) كالدفاع عن حقوق الإنسان، والدفاع عن حقوق الأقليات، والدفاع عن حقوق المرأة، والدفاع عن حقوق المستضعفين والمهمشين، وعن حقوق العمال، وحقوق الأطفال. بالإضافة إلى الدفاع عن سلامة البيئة. وجمعيات الدفاع عن المحميات الطبيعية، والدفاع عن حقوق الحيوان. بالإضافة إلى جمعيات الدفاع عن حقوق الملاكين الصغار، وحقوق المستثمرين، وغيرها مما لا حد له. فهذه لا نجدها من ضمن الجمعيات التطوعية وغير الحكومية في دول مجلس التعاون الخليجي، بينما نجدها بكثرة في دول أميركا الجنوبية مثلاً، والولايات المتحدة الأمريكية، واستراليا، وكندا، ودول غربي أوروبا، وتتزايد في الدول المستقلة عن الاتحاد السوفيتي سابقاً كما رأينا.

٣ - لم تهتم الجمعيات التطوعية ببناء الطاقة الإنتاجية (Productive Capacity) عند الطبقات التي تقدم لهم العون والمساعدة، خاصة أن أكثر من نصفها خدماتي رعائي خيري، ويقوم مقام الوسيط ما بين المانح للمال والخدمات والفئات المحتاجة. وهذا ما يجعل تلك الفئات دائماً محتاجة، بل وتتزايد بتزايد عدد السكان ويجعلها مرتبطة دائماً بتلك الجمعيات كما رأينا. وهذا مما يعيق عملية التنمية الاجتماعية، بل ويثقل كاهل الجمعيات التطوعية، ويخرجها عن دورها الأساسي وهو الإنماء للمواطن والتنمية للمجتمع.

٤ - معظم هذه الجمعيات والبالغ عددها ٤٥٠ جمعية مرتبطة بصورة أو أخرى بالدولة، سواء من خلال الدعم المالي، أو الهيمنة الحكومية. وهذا مما يعيق العمل غير الحكومي والأهلي والتطوعي. (اليعقوب، ٢٠٠١).

وهذا مما يؤدي إلى إضعاف عنصر أساسي من عناصر المجتمع المدني، وهو عنصر الجمعيات والمنظمات غير الحكومية، والتي لم توجد إلا لتأخذ مسؤوليات عن كاهل الدولة، ولإعطاء الأفراد والجماعات حرية المشاركة في صياغة نشاطات المجتمع، والتدخل في أنماط السياسات السائدة، وإحداث التغيير والتأثير على مراكز اتخاذ القرارات.

٥ - إذا كان عدد السكان في دول مجلس التعاون الخليجي يقارب ٢٧ر٠٠٠ر٠٠٠ نسمة، وعدد الجمعيات التطوعية ٤٥٠ جمعية، فيكون لكل ٦٠ر٠٠٠ نسمة جمعية واحدة. وإذا كان معدل العاملين والموظفين والمتطوعين في كل جمعية من تلك الجمعيات هو ٢٠ فرداً، فيكون عدد الأفراد العاملين في تلك الجمعيات هو ٩ر٠٠٠ عامل. أي متطوع واحد لكل ٣ر٠٠٠ نسمة. وتكون نسبة المتطوعين من مجموع السكان هي ٠ر٠٣٪ متطوع.

في حين أن لكل ٣٠ شخص في فرنسا جمعية واحدة، إذ يبلغ عدد سكانها حوالي ٦٠ر٠٠٠ر٠٠٠ نسمة وعدد الجمعيات حوالي ٢ر٠٠٠ر٠٠٠ جمعية. أما أميركا اللاتينية فهناك جمعية لكل ١٠٠٠ نسمة. وفي الولايات المتحدة الأمريكية التي يُقارب عدد سكانها ٣١٤ر٠٠٠ر٠٠٠ نسمة، وعدد الجمعيات غير الحكومية ٢ر٣٠٠ر٠٠٠، فيكون لكل ١٣٦ر٥ نسمة جمعية واحدة.

٦ - إن هذه الأرقام تُظهِر مدى حاجة المجتمع الخليجي المدني إلى التطوير، وتفعيل دور الأفراد، والجماعات على اختلافها. وتظهر أيضاً مدى حاجتها إلى التنمية المستدامة

لإنماء الأفراد والجماعات وتطوير المجتمع بكافة فئاته. وتظهر أيضاً الدور الكبير الذي تلعبه السلطة في تسيير أمور المجتمع حتى في التفاصيل الصغيرة، والدور البسيط الذي يلعبه الأفراد والجماعات والمنظمات غير الحكومية حتى في الشؤون العادية والاجتماعية والحياتية.

٧ - وإذا كانت المجتمعات الحديثة في ظل الانفتاح العالمي، وآثار العولمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على الدولة - الوطن، والجماعات والأفراد، أصبحت تتشكل من الحكومات، والشركات العابرة للقارات والمتعددة الجنسيات، والمجتمع المدني. وإذا كان المجتمع المدني يتشكل من منظمات غير حكومية. فإننا نرى أن العنصر الثالث - وهو المنظمات غير الحكومية - تكاد تكون معدومة. أي أن مجتمع دول مجلس التعاون الخليجي، عليه أن يلحق بالمجتمعات الحديثة ويستكمل بناء العنصر الثالث المفقود لديه، وهو تنمية مجتمعه المدني عب تنمية المنظمات والمؤسسات غير الحكومية، والسماح للأفراد بتشكيل هيئات خاصة تمثلهم وتمثل طموحاتهم، وتجسد آمالهم، وتشركهم في تشكيل المجتمع، واتخاذ القرارات.

جدول رقم (١) (*)

توزع الجمعيات التطوعية في الإمارات العربية المتحدة حسب الاختصاص والسنوات

الاختصاص السنوات	العدد	النسبة	خيرية ٪	نسائية	مهنية	دينية	رعاية اجتماعية صحية	ثقافية تربوية	مجموع الخدمات	النسبة ٪
٤٠-١٩٤٩										
٥٠-١٩٥٩										
٦٠-١٩٦٩										
٧٠-١٩٧٩	١٠	٢٦ر٠	١	٧	١	١	١	-	١١	٢٦ر٢
٨٠-١٩٨٩	١٦	٤١ر٠	٤	-	٧	٣	٢	٢	١٨	٤٢ر٨
٩٠-١٩٩٩	١٣	٣٣ر٣	٣	٢	٣	-	٢	٣	١٣	٣٠ر٩
المجموع	٣٩		٨	٩	١١	٤	٥	٥	٤٢	
النسبة ٪			١٩ر١	٢١ر٤	٢٦ر٢	٩ر٥	١١ر٩	١١ر٩		

(*) هذ الجدول والجداول الأخرى كلها مبنية على المعلومات الواردة في دليل العمل الاجتماعي التطوعي ومؤسساته الأهلية في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية/الأسبوع العربي الخليجي الخامس للعمل الاجتماعي. الدوحة : ٢٩ - ٣١ مارس ٢٠٠٠.

جدول رقم (٢)
توزع الجمعيات التطوعية في البحريـن
حسب الاختصاص والسنوات

الاختصاص السنوات	العدد	النسبة	خيرية ٪	نسائية	مهنية	دينية	رعاية اجتماعية صحية	ثقافية تربوية	مجموع الخدمات	النسبة ٪
٤٠-١٩٤٩	١	٢٫٣	١	-	-	١	١	-	٣	٥٫٦
٥٠-١٩٥٩	٢	٤٫٦	-	٢	-	-	-	-	٢	٣٫٧
٦٠-١٩٦٩	-	٠	-	-	-	-	-	-	-	٠
٧٠-١٩٧٩	١٦	٣٧٫٢	٥	٣	٦	٢	٨	-	٢٤	٤٢٫٣
٨٠-١٩٨٩	٨	١٨٫٦	-	-	٥	-	٣	-	٨	١٥٫١
٩٠-١٩٩٩	١٦	٣٧٫٢	-	-	١٣	-	٣	-	١٦	٣٠٫٢
المجموع	٤٣		٦	٥	٢٤	٣	١٥	-	٥٣	
النسبة ٪			١١٫٣	٩٫٤	٤٥٫٣	٥٫٧	٢٨٫٣	٠		

جدول رقم (٣)
توزع الجمعيات التطوعية في السعودية
حسب الاختصاص والسنوات

الاختصاص السنوات	العدد	النسبة	خيرية ٪	نسائية	مهنية	دينية	رعاية اجتماعية صحية	ثقافية تربوية	مجموع الخدمات	النسبة ٪
١٩٤٩-٤٠										
١٩٥٩-٥٠	١	٠ر٦	١	-	-	-	١	-	٢	٠ر٥
١٩٦٩-٦٠	١٣	٧ر٥	١٣	٥	-	-	١٣	-	٣١	٨ر٥
١٩٧٩-٧٠	٢٣	١٣ر٤	٢٣	٤	-	-	٢٣	-	٥٠	١٣ر٧
١٩٨٩-٨٠	٦١	٣٥ر٥	٦١	١٠	-	-	٦١	-	١٣٢	٣٦ر٣
١٩٩٩-٩٠	٧٤	٤٣ر٠	٧٤	١	-	-	٧٤	-	١٤٩	٤٠ر٩
المجموع	١٧٢		١٧٢	٢٠	-	-	١٧٢	-	٣٦٤	
النسبة ٪			٤٧ر٢	٥ر٥	٠	٠	٤٧ر٢	٠		

جدول رقم (٤)
توزع الجمعيات التطوعية في عُمـــان
حسب الاختصاص والسنوات

الاختصاص السنوات	العدد	النسبة	خيرية %	نسائية	مهنية	دينية	رعاية اجتماعية صحية	ثقافية تربوية	مجموع الخدمات	النسبة %
١٩٤٩-٤٠										
١٩٥٩-٥٠										
١٩٦٩-٦٠										
١٩٧٩-٧٠	١١	٧ر٦		١١	-	-	-	٢	١٣	٥ر١
١٩٨٩-٨٠	٥٣	٣٦ر٥	-	١٠	-	-	٤٣	٤٤	٩٧	٣٧ر٧
١٩٩٩-٩٠	٨١	٥٥ر٨	-	٦٧	-	-	-	٨٠	١٤٧	٥٧ر٢
المجموع	١٤٥		-	٨٨	-	-	٤٣	١٢٦	٢٥٧	
النسبة %			٠	٣٤ر٢	٠	٠	١٦ر٧	٤٩ر٠		

جدول رقم (٥)
توزع الجمعيات التطوعية في قطـــر
حسب الاختصاص والسنوات

الاختصاص السنوات	العدد	النسبة	خيرية %	نسائية	مهنية	دينية	رعاية اجتماعية صحية	ثقافية تربوية	مجموع الخدمات	النسبة %
٤٠-١٩٤٩										
٥٠-١٩٥٩										
٦٠-١٩٦٩										
٧٠-١٩٧٩	١	١٠ر١	١	-	-	-	١	-	٢	١٥ر٤
٨٠-١٩٨٩	٢	٢٠ر٠	١	١	١	-	-	-	٣	٢٣ر١
٩٠-١٩٩٩	٧	٧٠ر٠	٤	-	-	-	٤	-	٨	٦١ر٥
المجموع	١٠		٦	١	١	-	٥	-	١٣	
النسبة %			٤٦ر٢	٧ر٧	٧ر٧	٠	٣٨ر٥	٠		

جدول رقم (٦)
توزع الجمعيات التطوعية في الكويت
حسب الاختصاص والسنوات

الاختصاص السنوات	العدد	النسبة	خيرية %	نسائية	مهنية	دينية	رعاية اجتماعية صحية	ثقافية تربوية	مجموع الخدمات	النسبة %
٤٠-١٩٤٩										
٥٠-١٩٥٩										
٦٠-١٩٦٩	١٢	٢٩ر٣	٢	١	٦	١	٦	٤	٢٠	٢٨ر٩
٧٠-١٩٧٩	١٢	٢٩ر٣	٢	-	٨	-	٣	٣	١٦	٢٣ر٢
٨٠-١٩٨٩	١٥	٣٦ر٦	٣	٢	٣	-	١٠	٩	٢٧	٣٩ر١
٩٠-١٩٩٩	٢	٤ر٩	-	٢	-	-	٢	٢	٦	٨ر٧
المجموع	٤١		٧	٥	١٧	١	٢١	١٨	٦٩	
النسبة %			١٠ر١	٧ر٢	٢٤ر٦	١ر٤	٣٠ر٤	٢٦ر١		

جدول رقم (٧)

عدد الجمعيات التطوعية وترتيبها على دول مجلس التعاون الخليجي

الدولة	العدد	النسبة ٪	عدد الاختصاصات	النسبة ٪
السعودية	١٧٢	٣٨٫٢	٣٦٤	٤٥٫٦
عمـــــان	١٤٥	٣٢٫٢	٢٥٧	٣٢٫٢
البحريــن	٤٣	٩٫٥	٥٣	٦٫٦
الكويــت	٤١	٩٫١	٦٩	٨٫٦
الإمارات	٣٩	٨٫٧	٤٢	٥٫٣
قطـــــر	١٠	٢٫٢	١٣	١٫٦
المجموع	٤٥٠		٧٩٨	

(*) قد تقوم الجمعية بأكثر من نشاط تطوعي محدد، لذلك يتفوق عدد الاختصاص على العدد الفعلي للجمعيات

جدول رقم (٧ : ١)
عدد الجمعيات التطوعية في دول مجلس التعاون الخليجي
مرتبة حسب العدد والسنوات

السنــوات	السعودية	عمان	البحرين	الكويت	الإمارات	قطر	المجموع	النسبة ٪
٤٠-١٩٤٩	-	-	١	-	-	-	١	٢ر٠
٥٠-١٩٥٩	١	-	٢	-	-	-	٣	٧ر٠
٦٠-١٩٦٩	١٣	-	-	١٢	-	-	٢٥	٦ر٥
٧٠-١٩٧٩	٢٣	١١	١٦	١٢	١٠	١	٧٣	٢ر١٦
٨٠-١٩٨٩	٦١	٥٣	٨	١٥	١٦	٢	٥٥	٤ر٣٤
٩٠-١٩٩٩	٧٤	٨١	١٦	٢	١٣	٧	١٩٣	٩ر٤٢
المجموع	١٧٢	١٤٥	٤٣	٤١	٣٩	١٠	٤٥٠	
النسبة ٪	٢ر٣٨	٢ر٣٢	٥ر٩	١ر٩	٧ر٨	٢ر٢		

جدول رقم (٨)
عدد الجمعيات التطوعية الخيرية وترتيبها
على دول مجلس التعاون الخليجي

الدولـــة	العدد	النسبة ٪
السعودية	١٧٢	٨٦٫٤
الإمارات	٨	٤٫٠
الكويت	٧	٣٫٥
البحرين	٦	٣٫٠
قطـــر	٦	٣٫٠
عمـــان	٠	٠
المجموع	١٩٩	

جدول رقم (٩)
عدد الجمعيات التطوعية النسائية وترتيبها
على دول مجلس التعاون الخليجي

الدولـــة	العدد	النسبة ٪
عمـــان	٨٨	٦٩ر٠
السعودية	٢٠	١٥ر٦
الإمارات	٩	٧ر٠
البحرين	٥	٤ر٠
الكويـت	٥	٤ر٠
قطـــر	١	٧ر٠
المجموع	١٢٨	

جدول رقم (١٠)

عدد الجمعيات التطوعية المهنية وترتيبها

على دول مجلس التعاون الخليجي

الدولة	العدد	النسبة ٪
البحرين	٢٤	٤٥ر٣
الكويت	١٧	٣٢ر١
الإمارات	١١	٢١ر٠
قطر	١	٢ر٠
السعودية	٠	٠
عمان	٠	٠
المجموع	٥٣	

جدول رقم (١١)
عدد الجمعيات التطوعية الدينيــة وترتيبها
على دول مجلس التعاون الخليجي

الدولـــــة	العدد	النسبة ٪
الإمـارات	٤	٥٠ر٠
البحريـــن	٣	٣٧ر٥
السعودية	٠	٠
عمــــان	٠	٠
قطــــر	٠	٠
الكويت	١	١٢ر٥
المجموع	٨	

جدول رقم (١٢)

عدد الجمعيات التطوعية الرعائية / الاجتماعية / الصحية

وترتيبها على دول مجلس التعاون الخليجي

الدولـــة	العدد	النسبة ٪
السعودية	١٧٢	٦٦ر٠
عمـــان	٤٣	١٦ر٥
الكويـت	٢١	٨ر٠
البحرين	١٥	٥ر٧
الإمـارات	٥	١ر٩
قطـــر	٥	١ر٩
المجموع	٢٦١	

جدول رقم (١٣)
عدد الجمعيات التطوعية الثقافية / التربوية وترتيبها على دول مجلس التعاون الخليجي

الدولــة	العدد	النسبة ٪
عمـــان	١٢٦	٨٤٫٦
الكويـــت	١٨	١٢٫٠
الإمـارات	٥	٣٫٣
البحرين	٠	٠
السعودية	٠	٠
قطـــر	٠	٠
المجموع	١٤٩	

جدول رقم (١٤)

عدد الخدمات والاختصاصات التي تؤديها الجمعيات التطوعية في دول مجلس التعاون الخليجي

الاختصاص	العدد	النسبة ٪
الاجتماعية/ الرعائية	٢٦١	٣٢ر٧
الخيرية	١٩٩	٢٤ر٩
التربوية / الثقافية	١٤٩	١٨ر٧
النسائية	١٢٨	١٦ر٠
المهنية	٥٣	٦ر٦
الدينية	٨	١و٠
المجموع	٧٩٨	

ملاحظة : عدد الخدمات والاختصاصات التي تقوم بها الجمعيات يفوق عددها البالغ ٤٥٠ جمعية تطوعية.

معالجة موضوع تطور المجتمع المدني لدول مجلس التعاون الخليجي، من خلال تطوير المنظمات غير الحكومية، والتوطعية منها في ظل العولمة

(١) إن التفاعل السياسي ما بين الجمعيات الأهلية والوزارات والإدارات الحكومية، وما تقدمه كل جهة من خدمات، يجب أن يُعاد النظر فيه، بحيث تتخلى الدولة عن جزء مهم من صلاحياتها لصالح المنظمات غير الحكومية والجمعيات الأهلية والتطوعية. ذلك أدنى إلى الديمقراطية، وإلى إشراك الفئات المثقفة والقادرة على تسيير أمور المجتمع.

(٢) معالجة الحركات الفكرية والاجتماعية التي أدت إلى ظهور تيارات فكرية وأيديولوجية في المجتمع - وحاجتها إلى تنظيم أتباعها وبرامجها ضمن مؤسسات أهلية - معالجة موضوعية، يسمح لها بتأطير أعمالها وأتباعها ضمن منظمات أهلية، تسعى إلى التأثير على سياسة الدولة.

(٣) لابد من مراقبة كل قطاع للآخر، أي القطاع الحكومي والقطاع غير الحكومي، ضمن نظام من القيم والمبادئ الديمقراطية يتفق عليه، ولدراسة ما أنجز كل على حدة، وتقييم النتائج.

(٤) وبالتالي، لابد من عزل عمل الحكومة عن عمل المنظمات غير الحكومية، وتحديد صلاحية كل منهما وحدود العمل. وتحديد الطرق التي من خلالها يتكامل عمل كل منهما مع الآخر. مع الأخذ بعين الاعتبار أن ما يميز علاقاتهم دائماً هو التضارب كما التعاون التفاعلي.

(٥) وهذا يستدعي وجود اللامركزية الحكومية، لإتاحة المجال أمام نشوء منظمات غير حكومية فعّالة وذات تأثير أكبر في مجتمعاتها المحلية وإقليمياً وعالمياً. (Fisher, 1998).

(٦) إن التنظيم الحديث للمنظمات الأهلية يرتبط مباشرة بعدد من عوامل العولمة، وهي بدورها عاملاً عولمياً هاماً. نسبة لنشاطات الحراك الاجتماعي. وهي تسعى لبناء العلاقات المتخطية للحدود القومية.

ولذلك، فإن أي تخطيط لعمل المنظمات الأهلية بدول مجلس التعاون الخليجي يجب أن يأخذ ضمن خططه إتاحة المجال الواسع أمام تلاقي المنظمات المحلية مع تلك الإقليمية والعالمية، لتوثيق العلاقات، وتبادل الخبرات، وتكامل الخدمات. وذلك أقرب إلى تشكيل المجتمع المدني المحلي، ومن ثم ربطه بالمجتمع المدني الإقليمي والعالمي.

(٧) إن المنظمات الأهلية الحديثة لم تقم فقط استجابة للحاجة إليها، وللقيام بما يتطلبه الواجب الإنساني منها، ولتحقيق نوع من العدالة الاجتماعية، بل كانت أيضاً نتيجة استجابتها لمؤثرات تتعلق مباشرة ببعض القضايا العالمية، ومنها حقوق الإنسان، والطفل، والمرأة، والمسنين، والمستبعدين، وغيرها من القضايا التي أشرنا إليها سابقاً. ولقد ساهمت عوامل العولمة بتمكين تلك المنظمات الأهلية من تمتين اتصالاتها وتطوير أعمالها مع منظمات عالمية أخرى على أسس العلاقة المنظمة. والنشاطات التي قامت بها تلك المنظمات غير الحكومية، مكنتها من أن تقوي مراكزها في المحافل المحلية والدولية، وأن تشر عن أعمالها محلياً وعالمياً، كما مكنتها من أن تعمق اتصالاتها فيما بينها والمنظمات الأهلية العالمية. وهذا ما يجب أن يخطط له العاملون في المنظمات غير الحكومية في دول مجلس التعاون الخليجي.

(٨) إن وجود شبكات الاتصالات المتخطية للحدود القومية واستفادة الجمعيات الأهلية والمنظمات غير الحكومية منها، يؤثر بطرق متعددة على الإجراءات الاجتماعية

والاقتصادية داخل الدولة التي تعمل بها. ومع وجود تنوع واختلاف في العلاقات المتخطية للحدود القومية والمتعلقة بالإجراءات الثقافية المحلية والعالمية كذلك، السياسية والاقتصادية، فإن المنظمات غير الحكومية تستطيع أن تتحرك في أكثر من اتجاه وعلى أكثر من صعيد، لتحقيق أهدافها محلياً وعالمياً. انظر مثلاً : (Moseley-Williams, 1994) . وهذا ما يجب أن تقم به المنظمات الأهلية والتطوعية منها بدول مجلس التعاون الخليجي.

(٩) إن الدعم الذي تلقيه المنظمات غير الحكومية - سواء كانت محلية بالأصل، أو ممثلة لمنظمة عالمية متخطية للحدود القومية - يجب أن لا ينظر إليه من باب المؤامرات أو الدسائس أو العمل السري. كما يوصف أحياناً من قبِل الدولة - الوطن للتقليل من شأن تلك المنظمات التي تنافس الدولة في أعمالها وصلاحياتها. فالدعم هذا واضح وعلني ومعروف، وعلى الملأ، وجزء من سياسات تلك المنظمات العالمية وأهدافها ونشاطاتها، حتى ولو اعتمدت سياسة الأبواب المفتوحة وعقدت اتفاقيات مع المحلية، دون الرجوع إلى الدولة المعنية.

(١٠) يجب الاهتمام بأثر المنظمات غير ا لحكومية ال عالمية على المنظمات غير الحكومية المحلية، والدور الذي تلعبه الأولى، ويؤثر تأثيراً واضحاً على الثانية. والدور هذا محكوم أولاً بالمصالح السياسية، وتليه المصالح الاقتصادية، والعالمية، ولو تلبس بالزي الإنساني والنفع العام. والتقييم المنهجي لدور القوى العالمية وممارساتها ضروري لفهم وتفسير التغيير الحاصل في عصر العولمة؛ ذلك أن القوى العالمية غير الحكومية تجلب إلى المجتمعات المحلية العناصر الاجتماعية، والظواهر المختلفة، وبرامج العمل المخطط لها. كما أن المنظمات الأهلية المحلية، ومن خلال علاقاتها مع المنظمات الأهلية العالمية تزودها، بطبيعة الحال، بالمعلومات الحيوية عن الأوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية السائدة في بلدها، وأحوالها الإدارية

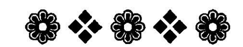
والحياتية. وغالباً ما تكون تلك المنظمات العالمية في الولايات المتحدة الأمريكية، ودول غربي أوروبا.

إحدى طرق التأثير التي تمارسها المنظمات غير الحكومية العالمية على تلك المحلية، هي إدراج جداول مشاريع تمولها، وتؤثر على البناء الاجتماعي والتنظيم الاجتماعي للدولة الموجودة فيها المحلية. وقد تكون المشاريع مفيدة من الناحية الشكلية والوجهية، لكنها قد تحمل في طياتها صفة وعناصر القوى العالمية التي أنشأتها، كما قد تتضمن الكثير من القيم والمعايير المستقاة من البلد الأم والتي قد لا تتوافق مع قيم المجتمعات المحلية ومبادئها. بالإضافة إلى أن تلك المشاريع قد تحمل معها سلبيات ومشاكل بلدها، وما تعانيه الطبقات الاجتماعية هناك، فتضيف إلى مشاكل المجتمعات المحلية مشاكل أخرى.

ولذلك يفترض في المنظمات غير الحكومية المحلية، عند التعامل مع تلك العالمية، مراعاة الخصوصيات المحلية التابعة لحضارتها وبيئتها، وأن تعمل ضمن الأنظمة والقوانين المرعية الإجراء في بلدها وتحافظ على الالتزام بما يمليه عليها مجتمعها وما يفرضه من أعراف وتقاليد. (Mosoley-Williams, 1994: 55; Caroll, 1992: 153)

(١١) ولا يغرب عن بالنا، أن المنظمات غير الحكومية العالمية، لها اليد الطولى في العمل ضمن المنظمات غير الحكومية المحلية، ولذلك تدعمها مادياً ومعنوياً، في حين أن المحلية لا تملك تلك الخاصية. إلا أن لكل منظمة غير حكومية عالمية ظروفها الخاصة وعناصرها المكونة لها. كما أن لكل منظمة غير حكومية محلية ظروفها الخاصة وعناصرها المميزة. فلا نستطيع التعميم والخروج بتصورات واحدة حول طبيعة العلاقة بينهم. لذلك يجب دراسة عمل كل منظمة غير حكومية عالمية

وتعاونها مع المنظمات غير الحكومية المحلية، كل حالة على حدة. ويكون ذلك من قِبَل مجلس يضم المنظمات غير الحكومية يُشرف عليها ويُنسق فيما بينها. ولا يكون للدولة فيه تدخل فعلي، إلا للإشارة وتقديم المعلومات والنصح. وإلا تفسد عملية توزيع السلطات والصلاحيات وتأصيل المجتمع المدني ومنظماته وتطورها. (Clark, 1992; Salamon & Anheier, 1997)



ببليوغرافيات

١ - باللغة العربية

(١) قنديل، أماني. (٢٠٠٠). «تفعيل دور المؤسسات الأهلية المدنية في دول الخليج العربية»: [في: **ندوة واقع ومستقبل مؤسسات المجتمع المدني في دول مجلس التعاون الخليجي**، ٣-٤ أبريل ٢٠٠٠. ص ٤٣ - ٦٤] الكويت: جامعة الكويت، مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية.

(٢) المطيري، بدر ناصر. (١٩٩٨). **الجمعية الخيرية العربية وبواكير النهضة الحديثة في الكويت**. الكويت: مركز البحوث والدراسات الكويتية.

(٣) المكتب التنفيذي لمجلس وزراء العمل والشؤون الاجتماعية بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية. (٢٠٠٠). **دليل العمل الاجتماعي التطوعي ومؤسساته الأهلية في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية**. الدوحة: الأسبوع العربي الخليجي الخامس للعمل الاجتماعي، ٢٩- ٣١ مارس ٢٠٠٠.

(٤) اليعقوب، بدر جاسم. (٢٠٠٠). «المجتمع المدني في الخليج: الاشكاليات والمستقبل» [في: **ندوة واقع ومستقبل مؤسسات المجتمع المدني في دول مجلس التعاون الخليجي**، ٣-٤ أبريل ٢٠٠٠، ص ٢٧٩-٢٩٢] الكويت: جامعة الكويت، مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية.

٢ - باللغة الإنجليزية

1. Anderson, B. (1992). The new world disorder. *New Left Review*, 193.

2. Annan, Kofi. (2000). Role of civic groups. Hailed at U.N. Nongovernenta Organizations 53rd Annual Conference. *Xinhua News Agency*, (Aug), 29.

3. Appadurai, A. (1996). Modernity at large: *Cultural dimensions of globalizations*, Minneapolis: University of Minnesota.

4. Bebbington, Anthony & Thiele, Graham. (1993). *Non-Governmental Organizations and the state in Latin America: Rethinking roles in*

sustainable agricultural development. Non-Governmental Organizations Series. London: Routledge and the Overseas Development Institute.

5. Berger, Peter & Neuhaus, Richard J. (1990). "To empower the people: The role of mediating structures in public policy". [In; David L.; Gies, J; Steven Ott, & Jay M. Shfritz, (eds). *The nonprofit organization*, pp. 12-23] Pacific Grove, Calif: Brook/Cole.

6. Boris, Elizabeth T. & Steuerle, Eugene. (1999). *Nonprofits and government: Collaboration and Conflict*. Washington, D.C.: Urban Institute Press.

7. Brautigam, Deborah. (1997). Substituting for the state: Institutions and industrial development in Eastern Nigeria. *World Development*, 25 (7), 1063-1080.

8. Burt, E. & Taylor, J.A. (1999a). *Information and communication technologies: Re-shaping the voluntary sector in the information age?* CSTAG, Caledonian Univ., Glasgow, Scotland. (June).

9. Burt, E. & Jaylor, J.A. (1999b). Voluntary organizations on the Net: Insights and innovations. *New Review of Information Networking*, (Dec).

10. *Business Week.* (1999). A sophisticated assault on global capitalism. (Nov), 8.

11. Carroll, Thomas. (1992). *Intermediary NGOs: The supportive link in grassroots development.* West Hartford, CT: Kumarian Press.

12. Charlton, Roger, & May, Roy. (1995). NGOs, Politics, projects and probity: A policy of implementation perspective. *Third World Quarterly,* 16(2), 237-255.

13. Clark, John. (1991). *Democratizing development: The role of voluntary organizations.* West Hartford, CT: Kumarian Press.

14. Cohen, Jean L. & Arato, Andrew. (1992). *Civil society in political theory.* Cambridge, Mass.: ;MIT Press.

15. Coulson, Andrew. (1995). *Local government in Eastern Europe: Establishing democracy at the grassroots* Aldershot, U.K,: Edward Elgar.

16. Dartington, Tim. (1998). From altruism to action: Primary task and the not-for-profit organization. *Human Relations*, (Dec), 51(12).

17. Devas, Nick. (1997). Indonesia: What do we mean by decentralization? *Public Administration and Development*, 17, 351-367.

18. Edwards, Michael & Hulme, David. (1996). *Beyond the magic bullet: NGO performance and accountability in the post Gold War.* West Hartford, Conn.: Kumarian.

19. Elkington, John & Fennell, Shelly. (1998). Partners for sustainability. *Greener Managment International,* (Winter).

20. Escobar, Arturo & Alvarez, Sonia E. (Eds.). (1992). *The making of social movements in Latin America.* Boulder, Golo.: Westview.

21. *European Report.* (2000). NGOs uneasy over reform of commission's environment D B. (Dec), 6.

22. *European Report.* (2000). Development: External audit marks near breakdown in E.U. Commission - NGO relations. (DEC), 20.

23. *European Report.* (2000). Uncertain future for development NGO-EU Liaison group. (Dec), 23.

24. Evans, Peter. (1996). Government action, social capital and development: Reviewing the evidence on synergy. *World Development*, 24 (6), 1119-1132.

25. Ewig, Christina. (1999). The strengths and limits of the NGO women's movement model: Shaping Nicaragua's Democratic institutions. *Latin American Research Review*. (Sum), 34 (3).

26. Fabian, Katalin & Straussman, Jeffrey. (1994). Post-communist transition of local government in Hungary: Managing emergency Social Aid. *Public administration and Development,* 14 (7), 271-280.

27. Fisher, Julie. (1992). "Local governments and the independent sector in the Third World". [In: Kathleen D.McCarthy, Virginia A. Hodgkinson, Russy D. Sumariwalla et al., *The non-profit sector in the global community*, 70-89.] San Francisco, Calif.: Jossey-Bass.

28. Fisher, Julie. (1998). *Non-governments: NGOs and the political development of the third world*. West Hartford, Conn.: Kumarian.

29. Fisher, Julie. (2000). Social pioneers come of age. *UNESCO Courier*. (Sep).

30. Fiszbien, Ariel. (1997). The emergence of local capacity: Lessons from Colombia. *World Development,* 24 (7), 1029-1043.

31. Fogarty, M. (1993). *Democracy in Large voluntary organizations - Does it matter?* London: Policy Studies Institute.

32. French, Hillary. (1999). Challenging the WTO. *World Watch*, (Nov), 21 (6).

33. Gibson, John. & Hanson, Philip. (1996). *Transformation from below: Local power and the political economy of post-communist transition*. Cheltenham, U.K.: Edward Elgar.

34. Gidron, Benjamin; Kramer, Ralph & Salamon, Lester. (1992). *Government and the third sector: Emerging relations in the Welfare states*. San Francisco: Jossey Bass.

35. Gill, S. (1995a). "Theorizing the interregnum: The double movement and global politics in the 1990's", [In: Bjorn Hettne (ed.). *International Political Economy: Understanding global disorder*, pp. 65-99]. Halifax Fernwood.

36. Gill, S. (1995b). "Knowledge, politics and neo-liberal economy" [In: R. Stubbs & G. R. L. Underhill (eds). *Political economy and the changing global order*, pp. 75-88.] London: Macmillan.

37. Grzybowski, Candidio. (2000). NGOs: Searching for solid ground *UNESCO Courier*, (Sep).

38. Hall, Anthony. (1992). "From victims: NGOs and the politics of empowerment in Itaparica." [In: Michael Edwards & David Hulme (eds). *Making a difference*.] London: Earthscan.

39. Hall, John(ed.). *Civil society: Theory, history, compassion.* Cambridge, UK: Polity Press.

40. Held, D. (1991). "Democracy, the nation-state, and the global system". [In: D. Held (ed.). *Political Theory Today*, pp. 197-235.] Cambridge: Polity Press.

41. Held, D. (1995). *Democracy and global order.* Cambridge: Polity Press.

42. Held, D.; McGraw, A.; Goldblatt, D. & Perraton, j. (1999). *Global transformations*. Cambridge: Polity Press.

43. Hirst, P. & Thompson, G. (1996). *Globalization in Question.* Cambridge: polity Press.

44. Hochstetler, Kathryn; Clark, AnnMarie & Friedman, Elisabeth J. (2000). Sovereignty in the balance: Claims and bargains at the UN conferences on the environment, human rights, and women *International Studies Quarterly*. (Dec), 44(4).

45. Institute for Volunteering Research. (1997). *National Survey of Volunteering in the Uk.*; www.ivr.org.uk/national survery.htm

46. Jelin, Elizabeth, (Ed.) (1990). *Women and social change in Latin America*. London: Zed.

47. Jordan, Lisan & Tuijl, Peter Van. (2000). Political responsibility in transition NGO advocacy. *World Development,* (Dec), 28(12).

48. Kovacs, Erzsebet. (1998). Dialog. *NGO News,* (Fall), 6-7.

40. Lane, J.' Passey, A. & Saxon-Harrold, S. (1994). "The resourcing of the charity sector: An overview of its income and expenditure." [In: S. Saxon0Harrold & J. Kendall (eds.), *Researching the Voluntary sector*] London: Charities Aid Foundation.

50. Leat, D. (1988). *Voluntary organizations and accountability*. London: National Council for Voluntary Organizations.

51. Les, Ewe. (1994). *The voluntary sector in post communist East Central Europe*. Washington. D.C.: Civicus.

52. Lohmann, Roger A. (1989). And lettuce is nonanimal: Toward a positive economics of voluntary action. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 19 (4), 367-383.

53. Macdonald, Laura. (1997) *Supporting civil society. The political role of non-governmanetal organizations in Central America.* New York: St. Martin's.

54. Nato, Daniel. (1996a). On the theory, epistemology, and politics of the social construction of cultural indentitics, in the age of globalization. *Identities*, 3(1-2), 61-72.

55. Mato, Daniel. (1996b). International and transnational relations, the struggles for the rights of indigenous peoples in Latin America, and the transformation of encompassing societies. *Sociotam*, 6 (1), 63-80.

56. Mato, Daniel. (1997a). A research based frame work for analyzing processes of reconstruction of civil societies in the age of globalization. [In: J. Servaes & R. Lie (eds). *Media and politics in transition: Cultural identity in the age of globalization*, pp. 127-140] Leuven: Acco.

57. Mato, Daniel. (1997b). On global and local agents and the social making of transational identites and related agendas in Latin America, *Identities*, 4 (2), 167-212.

58. Mayo, E. (1997). *Social auditing for voluntary organizations*, London; VOLPROE.

59. McGrew, A., (ed.). (1997). *The transformation of Democracy*. Milton Keynes: The Open University.

60. Melucci, Alberto. (1989). *Nomads of the present: Social movements and individual needs in contemporary society*. Philadelphia, Pa.: Temple University Press.

61. Mengisteab, Kidane. (2000). Renewing the state. *UNESCO Courier* (Sep).

62. Moseley-Williams, Richard. (1994). Partners and beneficiaries: Questioning Donors. *Development in Practice*, 4 (1), 50-57.

63. Mulgan, G. & Landry, C. (1995). *The other invisible hand: Remarking charity in the 21st century*. London: Demos.

64. Ndegwa, Stephen N. (1996). *The two faces of civil society: NGOs and politics in Africa*. West Hartford, Conn.: Kumarian.

65. Ndegwa, Stephen N. (2000). Civil society and political change in Africa: The case of Non-governmental organizations in Kenya. *International Journal of Comparative Sociology*, (Nov), 41 (4).

66. Nickson, R. Andrew. (1995). *Local government in Latin America.* Boulder. Colo.: Lynne Rienner.

67. Putnam, Robert. (1993). *Making democracy work.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

68. Putnam, Robert. (1995). Bowling alone: America's declining social capital. *Journal of Democracy*, 6, 67-78.

69. Ramirez, Ricardo. (1990). The application of adult education to community development. *Community Development Journal*, (Apr), 25 (2), 131-138.

70. Reilly, Charles A. (1995). *New paths to democratic development in Latin America: The rise of NGO - Municipal Collaboration.* Boulder, Colo,: Lynne Rienner.

71. Richmond, H. & Hyatt, J. (1995). *A question of values?* London National Institute Social work.

72. Salamon, Lester. (1987). "Partners in public service: The scope and theory of government-non-government relations". [In: Walter W. Powell, (ed). *The nonprofit sector.*] New Haven, Conn.: Yale University Press.

73. Salamon, Lester. (1993). The marketization of welfare: changing nonprofit and forprofit roles in the American welfare state. *Social Science Review.* 67 (1), 17-39.

74. Salamon, Lester. (1994). "The nonprofit sector and the evolution of the American welfare state". [In: Robert D. Hiemovics, (ed.), *The Jossey Bass Handbook on nonprofit leadership and management.*] San Francisco: Jossey - Bass.

75. Salamon, Lester. (1995). *Partners in public service: Government - nonprofit relations in modern welfare state.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

76. Salamon, Lester. (1999). "Government-nonprofit relation in internaional perspective". ;[In: Elizabeth T. Boris & Eugene Steuerle, (eds.) *Nonprofits and government: Collaboration and conflict.*] Washington, D.C.: Urban Institute Press.

77. Salamon, Lester. & Anheier, Helmut K. (1996). *The emerging nonprofit sector: An overview.* Manchester: Manchester University Press.

78. Salamon, Lester. & Anheier, Helmut K. (1997). The civil society sector. *Society*, (Jan-beb), 34(2).

79. Salamon, Lester. & Anheier, Helmut K. (1998). "The third route: Government-Nonprofit collaboration in Germany and the United States". [In: Walter W. Powell & Elizabeth S. Clemens, (eds.). *Private action and the public good.*] New Haven, Conn.: Yale University Press.

80. Sassen, S. (1994). *Cities in a world economy.* London: Pine Forge.

81. Sassen, S. (1996). "The global city". [In: S. Feinstein & S. Campbel (eds.), *Readings in Urban theory*, pp. 61-71.] Oxford: Basil Blackwell.

82. Sassen, S. (1998). Cities in the global economy. *Alphabet City*, 6, 172-176.

83. Silberberg, Mina. (1998). Balancing antonomy and dependence for community and nongovernmental oranizations. *Social Service Review*, (Mar), 72(1).

84. Slater, Richard. (1997). Approaches to strengthening local government: lessons from Srilanka. *Public Administration and Development.* 17 (2), 251-265.

85. Sanvely, Keith & Desai, Uday. (2001). Mapping local government-nongovernmental organization interactions: A conceptual framewok. *Journal of public Administration Research and Theory*. (April), 11(2).

86. Strange, S. (1995). The limits of politics. *Government and opposition*, 30(3).

87. Strange, S. (1996). *The retreat of the state: The diffusion of power in the world economy*, Cambridge: Cambridge University Press.

88. Tarrow, Sidney. (1994). *Power in movement: Social movements, collective action, and politics*. New York: Cambridge University Press.

89. Taylor, John A. & Burt, Eleanor. (2000). Not-for-profit in the democratic polity. *Communications of the AMC,* (Jan), 44(1).

90. Taylor, M., Langan, J. & Hoggett, P., (1995). *Encouragingdiversity: Voluntary and private organizations in community care*. Alder shot: Arena.

91. Therborn, Goran. (1995). *European modernity and beyond: The trajectory of European societies 1945-2000.* London: Sage.

92. Therborn, Goran., (ed.) (1999). *Globalizations and modernities: Experiences and perspectives from Europe and Latin America.* Stockholm: Swedish Council for Planning and Coordination of Research.

93. Therborn, Goram. (2000). Globalizations: Dimensions, historical waves, regional effects, normative governance. *International Sociology,* 15(2), 151-179.

94. Uvin, Peter. (1995). Scaling up the grassroots and scaling down the summit: The relations between third world nongovernmental organizations and the United Nations. *Third World Quarterly*, 16 (3), 495-512.

95. Wang, Xu. (*1997). Mutual empowerment of state and peasantry: Grassroots democracy in rural China. *World Development,* 25(0), 143-152.

96. Wiesław, Kisiel & Taebel, Del. (1994). Poland's Quest for local democracy: The role of polish Mayors in an uncertain environment. *Journal of Urban Affairs*, 16(1), 51-66.

97. Wood, Ellen. (2000). NGOs: More powerful than ever. *The Ecologist,* (Apr), 30(2).



الملاحظـات :

(١) في دراسة أجريت في بريطانيا من قبل Henley Centre، أظهرت أن الثقة العامة في الخدمات المدنية- الحكومية تراجعت من ٤٦٪ عام ١٩٨٣ إلى ١٧٪ عام ٢٠٠٠. وأن الثقة في الجهاز الحكومي تدنت من ٥٧٪ عام ١٩٨٣ إلى ٢٢٪ عام ٢٠٠٠. والثقة بالبرلمان تدنت من ٥٤٪ إلى ١٤٪ للفترتين المذكورتين. (Taylor & Burt, 2001: 58; Burt & Taylor, 1999)

ومن ناحية ثانية فإن ثقة المواطنين وانخراطهم في المنظمات التطوعية يزداد. ففي دراسة أجراها: National Council for Voluntary Organizations في لندن، وجد أن ٩١٪ من المواطنين يثقون بالمنظمات التطوعية، وأن كثافة العمل التطوعي ازدادت من ساعتين ونصف يومياً عام ١٩٩١ إلى أربع ساعات يومياً عام ١٩٩٧. (Institute for Volunteering Research. National Survey for Volunteering in the UK, 1997)

(٢) عام ١٩٩٧ استطاعت أكثر من ٦٠٠ منظمة غير حكومية تمثل ٧٠ بلداً أن تخرب مفوضات حكومية عالمية في منظمة التجارة العالمية (WTO)، لوضع قوانين عالمية تتعلق بالاستثمارات الخارجية. وفي عام ١٩٩٩ استطاعت أكثر من ١٠٠٠ منظمة غير حكومية تفشيل جلسة أخرى من جلسات مفاوضات منظمة التجارة العالمية في سياتل - واشنطن، تحت احتجاج أن التجارة المنفلتة القيود تؤذي العمال والمستهلكين والبيئة. وأن منظمة التجارة العالمية لا تحسب حساب المواطنين العاديين. وكان من بين المشاركين:

منظمات حقوق الإنسان Human Rights Watch ؛ واتحادات الطلبة مثل United Students Against Sweatshops ؛ والنوادي المختلفة مثل Sierra Club. ومن المرشح أن تسيطر تلك المنظمات غير الحكومية على الرأي العام العالمي، خاصة فيما يتعلق بالتجارة الدولية، والاستثمارات المالية، والقضايا الاجتماعية، والسكانية، والحركات الفكرية. ومع أن مثل هذه المنظمات تؤدي نشاطات هامة على الصعيد الإنساني والحياتي، إلا أنها تطورت في اهتماماتها لتتدخل في شؤون اقتصادية عالمية وسياسية تحت غطاء حماية العمال، والبيئة، وحقوق الإنسان، والديمقراطية، ورعاية مصالح الأقليات والمستضعفين، والحفاظ على التراث ومؤسساته (Mato, 2000; Business Week, 1999; Frech, 1999)

(٣) على سبيل المثال، استطاعت جمعيات الأزقة والحواكير في منطقة (Oranji) في الباكستان، تأمين المياه الصالحة للشرب وتصريف المبتذل منها لأكثر من ١٠٠،٠٠٠ شخص. وهناك ما يُقارب ٥٠،٠٠٠ منظمة غير حكومية باكستانية محلية ومتخصصة تساعد في تأمين الدعم المالي للطبقات الدنيا. وفي الهند هناك

العديد من المنظمات غير الحكومية المهتمة بفضح الممارسات المخلة بحقوق الإنسان. فجمعية Maharashta مثلاً، وبدعم من شبكات المنظمات العالمية لحقوق الإنسان، استطاعت إعادة أربعين مسؤولاً في المالية فصلوا عن وظائفهم. وتلقت طلبات للمساعدة لمتابعة تلك القضايا في المحاكم من قِبَل منظمات محالية وعالمية. (Fisher, 2000)

(٤) صحيح أن المنظمات غيرالحكومية تستفيد من المساعدات والمنح المعطاة لها من قِبَل منظمات حكومية وغير حكومية، إلا أنها تقع أحياناً تحت رقابة الجهة المانحة؛ بحيث أنها تراقب أعمالها وأوجه الصرف. كما حدث تماماً مع الممثلية الأوروبية (European Commission)، ولجنة الارتباط لتطوير المنظمات غير الحكومية في الاتحاد الأوربي (Eurpopean Union)، حين سألت الأولى الثانية عن أوجه صرف مليون يورو مولت بها أعمال تلك المنظمات. وحددت مهلة ٣٠ يوماً كحد أقصى لتقديم الإجابة، مهددة برفع القضية إلى المحاكم وإيقاف المساعدات. (European Report, 2000: 521) ولمزيد من التفاصيل انظر: (European Report, 2000: 105; 551)

(٥) فهناك مثلاً منظمة غير حكومية في الهند تعني بشؤون الطفل (Integrated Child Development Service) تسعى إلى التغيير السياسي في الهند بالتعاون مع منظمات أخرى، وممثليها في المحافظات والأقاليم الحكومية. (Fisher, 2000)، وانظر أيضاً للتفصيل (Dartington, 1998; Leat, 1988).

(٦) الرأسمالية الاجتماعية (Social Capital). هو ملامح من التنظيم الاجتماعي وظواهره، مثل شبكات الاتصال، والقيم، والأعراف، والثقة، والأمان الاجتماعي، وهذه كلها تسهل عملية التنسيق والتعاون بين أفراد المجتمع لتحقيق منافع وحاجات مشتركة (Putnam, 1995: 67).



السكان في دولة قطر

« دراسة ديموجغرافية »

د. ناصر عبد الرحمن فخرو

قسم الجغرافيا

كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية

جامعة قطر

السـكان فـي دولة قطـر

« دراسة ديموجغرافيـة »

د. ناصر عبد الرحمن فخرو
قسـم الجغرافيـا
كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية
جامعة قطر

ملخص البحث :

يتناول البحث دراسة الوضع السكاني في دولة قطر من خلال آخر تعداد للدولة عام ١٩٩٧، وقد تناول البحث دراسة كثير من الجوانب السكانية في الدولة مثل :

١ - تحليل مصادر البيانات السكانية الثابتة وغير الثابتة ومدى توفرها، ووجد أن الدولة أجرت ثلاثة تعدادات في السنوات ١٩٧٠ - ١٩٨٦ - ١٩٩٧، يمكن الاعتماد على نتائجها، وكثير من الإحصاءات الحيوية الدقيقة التي يمكن الوثوق بها مثل إحصاءات المواليد والوفيات والهجرة الوافدة.

٢ - دراسة عنصر النمو السكاني لفترتين : الفترة الأولى قبل النفط وتميزت ببطء النمو السكاني نتيجة تواضع الأحوال الاقتصادية وعدم قدرتها على استيعاب أعداد كبيرة من السكان. أما الفترة الثانية فبدأت بعد ١٩٥٠ حيث صاحب ظهور النفط تغيرات ديموغرافية سريعة أثّر على ارتفاع نمو السكان وتغير تركيبته، فقد شهدت هذه الفترة زيادة كبيرة في الهجرة الوافدة، خاصة خلال الفترة ١٩٧٠ - ١٩٨٥ حيث بلغت ٩٪ سنوياً، وهي فترة النمو الحقيقي للسكان.

٣ - دراسة عنصر التوزيع السكاني في الدولة حسب البلديات، ووجد أن التوزيع يأخذ شكل التركيز الشديد في العاصمة الدوحة والمدن القريبة منها، حيث لوحظ أن بلدية الدوحة تضم ٥١٪ من سكان الدولة عام ١٩٩٧، وأن الدوحة الكبرى (الدوحة -

الريان - الوكرة) تضم ٨٨٪ من سكان قطر، كما وجد من دراسة الكثافة أن أعلى كثافة سكانية سجلت في بلدية الدوحة (٢٠٠٠ نسمة/كم٢)، وأقل كثافة كانت في بلدية جريان البطنة (١ نسمة/كم٢)، وأخيراً تم استعراض مجموعة العوامل الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أثرت في شكل التوزيع السكاني.

٤ - تناول البحث دراسة التركيب السكاني من خلال مجموعة من العناصر مثل التركيب العمري، الذي وضح فيه دور ارتفاع نسبة المهاجرين في المجتمع وتأثيره على ارتفاع نسبة متوسطي السن إلى أكثر من ٧١٪ من جملة السكان، وقد بلغت هذه الفئة أقصاها في بلدية الخور (٨٥٪) والغويرية (٨٣٪)، أما التركيب النوعي للسكان فيتضح تفوق أعداد الذكور على الإناث بمقدار الضعف على مستوى الدولة، وارتفعت إلى أكثر من أربعة أمثال في بلديات الغويرية والخور وجريان البطنة.

ومن دراسة التركيب الاقتصادي للسكان اتضح التركز الكبير للسكان في قطاع الخدمات بنسبة (٤٤٪) من جملة العمالة في الدولة. كما اتضح ضآلة نسبة العمالة القطرية إلى جملة العاملين حيث لم تتعد (١٣٪) فقط، وكذلك ضآلة مشاركة الإناث في قوة العمل حيث بلغت (١٣٪).

٥ - في نهاية البحث تم استعراض أهم النتائج التي توصل إليها الباحث، ووضع التوصيات الخاصة لمعالجة الخلل السكاني في قطر، والتي تمثلت في ضرورة إيجاد سياسة سكانية مستقبلية لتحقيق التوازن بين أعداد المواطنين والوافدين، ومحاولة تنظيم الهجرة الوافدة، لأنها تمثل أساس الاختلال السكاني في قطر سواء في التركيب العمري أو النوعي أو التركيب الاقتصادي أو في ارتفاع معدلات النمو، ولا يتأتى ذلك إلا برفع كفاءة العمالة المواطنة والتأكيد على دورها في عملية التنمية، وارتفاع نسبة مشاركتها في قوة العمل.



Population in the State of Qatar

(Demographic Study)

Dr. Nasser Abdul Rahman Fakhro

Department Of Geography
College of Humanities and Social Sciences
University of Qatar

Abstract

This research deals with the study of the population in the State of Qatar from the last population census conducted by the State in 1997. The study focussed in many population aspects in Qatar such as:

1. *Analysis of fixed and unfixed population data and the extent of their availability. It was found under this study, that the state conducted three population census campaigning during the years (1970 - 1986 - 1997) of reliable results, in addition to many trustworthy Bio-statistics such as those covering births, deaths and immigrating expatriates for two separate periods.*

2. *Study ot the population growth element.*

   Namely:

   2.1 *First Period: Before the discovery and exploitation of petroleum resources - this stage was characterized by slow population growth due to the humble economic conditions prevailing them and their inability to accommodate large number of population.*

   2.2 *The Second Period: However after 1950 when the discovery and production of oil was accompanied by fast and major demographic changes and this resulted in a sharp rise in the growth of population an dits social skeleton and framework. This period in particular witnessed a sharp rise in the immigration influx of expatriates in*

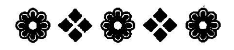
large numbers to the country especially during the period 1970-1985 when this influx reached 90% per year and this period constitutes the real population growth.

3. *Study of the population distribution event in the State based on the different Municipalities. This study shows that the population trend assumes the form of concentration in the capital Doha in addition to the most important cities around out. The study indicated that Doha Municpality alone includes 51% of the state population in 1997 and Grand Doha (Doha - Rayyan - Wakra) accommodates 88% of Qatar's population. Study of the population density also should show that the highest population density recorded is in Doha Municipality (2000 persons per km2) and the least population density recorded is in Geryan Al Batana (2 person per km2) Finally on any group of natural, social, economic and political factors effecting in the form and trend of population were reviewed and analyzed.*

4. *The research paper also included a study on the structure and general framework of Qatar's population by utilizing a group of different elements such as the age factor in which the role of increase in the percentage of expatiates influx was very apparent in the society coupled with its effect towards the increase of the percentage of middle age persons to more than 71% of the total population. This category attained its max level in Al Khor Muncipality (85%) Al Ghoryia (83%).The quantitative population structure, on the other hand, showed an increase in the number of males compated to females (almost double) throughout the state and i other municipalities such as Ghoriya, Al Khor & Geryan Al Batana.*

   Following a study of the economic structural framework of population, it was found most of the population focus on the service sector (44%) out of the total work force i the State. The percentage of qatari work force to the total workforce in the State did not exceed (13%) only in addition to the merger participatio of females in the work force only (13%).

5. *Attend of the research paper, the most important results arrived at by the researcher we reivewed and evaluated and the relevand required recommendations to certify the population defects were presented. Recommendations included the necessity of fromulating a future population policy capable of achieving the required equilibrium between citizens and expatirates in addition to a serious contructive step to organize the immigration of expatriatesto the country since this influx represents structure to in the the rates of population growth. This cannot be achieved except by enhancing and developing the national work force and ensuring its role in the development process and increase of the percentage of its participation in the local work force.*



تمهيـــد :

- مصادر البيانات السكانية :

تعاني دولة قطر مثلها مثل بعض دول الخليج العربي من ندرة البيانات السكانية، الأمر الذي يمثل صعوبة تواجه كل من يتكفل بدراسة حقيقة الرصيد السكاني دراسة كمية. ونوع المعاناة تتمثل في النقص وعدم الدقة في البيانات الإحصائية أو عدم توافرها إطلاقاً حتى أوائل السبعينيات [1]، وهو أمر يؤثر ويعيق من وضع خطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية وما تؤول إليه من نتائج ومردودات حياتية.

فالإحصاءات السكانية تعتبر من المتطلبات الأساسية عند إعداد الاستراتيجيات والخطط والبرامج المتعلقة بعمليات التنمية في جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والتعليمية وغير ذلك. فوجود بيانات ديموغرافية دقيقة وشاملة تساهم إلى حد كبير في بلورة تصورات ورؤى أكثر اقتراباً من الواقع، مما يضمن للمخططين صحة التوجهات، وسلامة الأهداف المطلوب تحقيقها، والوصول إلى نماذج إحصائية مرتبطة باسقاطات وتنبؤات تفيد في خطط التنمية بكافة جوانبها.

ومن واقع الإحصاءات السكانية المتاحة تؤكد حقيقة أن دولة قطر ليست ذات تاريخ طويل في إجراء التعدادات، أو في جمع وتصنيف البيانات السكانية الأخرى، وهذا يتضح من خلال استعراضنا لمصادر البيانات الثابتة والمتمثلة في التعدادات أو غير الثابتة وهي سجلات المواليد والوفيات والهجرة.

(١) مصادر البيانات السكانية الثابتة : (تعدادات - تقديرات)

أجرت قطر ثلاثة تعدادات سكانية، كان أولها تعداد عام ١٩٧٠، الذي لم تعتمده الدولة ولم تنشر نتائجه لأسباب أمنية خاصة، لذلك سحب من التداول قبل صدوره، وإن كان قد تم تناول أرقامه في بعض الدراسات العلمية [2]. ولم يجر بعد ذلك أي تعداد بطريق الحصر الشامل، إلا أنه في عام ١٩٨٢ أجرى الجهاز المركزي للإحصاء بعد إنشائه عام

١٩٨٠ - دراسة للسكان عن طريق العينة، وظلت نتائجه سرية فيما عدا بعض البيانات العامة، مثل إجمالي عدد السكان لبعض مناطق قطر وبعض الخصائص السكانية البسيطة.

ويعتبر تعداد عام ١٩٨٦ أهم تعداد نفذه الجهاز المركزي للإحصاء، حيث راعى أحدث التوصيات الصادرة عن الأمم المتحدة، فقد تميز بالدقة والشمول، حيث درس السكان وتوزيعهم وخصائصهم الديموغرافية والاقتصادية والاجتماعية[٣]. أما التعداد الأخير للدولة فقد أجري في مارس ١٩٩٧، وقد احتوى هذا التعداد على بيانات تفصيلية دقيقة وشاملة للسكان، وكانت على مستوى الدولة والبلديات. وبهذا يمكن القول أن هناك تعدادين يمكن الثقة بهما وأصبحا يمثلان نقطتي انطلاق لمختلف الدراسات الديموغرافية والاجتماعية وغيرها، خاصة مؤشرات النمو ومعدلاته، وتقدير التوقعات المستقبلية لمسيرة التنمية في المجتمع.

(٢) مصادر البيانات السكانية غير الثابتة : (الإحصاءات الحيوية - الهجرة)

فيما يتعلق بالإحصاءات الحيوية في دولة قطر فحتى وقت قريب لا توجد تسجيلات دقيقة لهذا النوع من الإحصاءات، حيث تفتقر الدولة لسجلات عن المواليد والوفيات خلال فترة زمنية طويلة، مما يجعل من العسير حساب المقاييس الإحصائية المختلفة والخاصة بقياس الإنجاب والوفيات ومعدلات أخرى، وحديثاً بدأت الدولة تهتم بتسجيل الإحصاءات الحيوية بعد إصدار قانون سنة ١٩٨٢ بشأن تسجيل المواليد والوفيات واحصاءات الزواج والطلاق[٤]. وبذلك لا نشك أن تصل نسبة المسجلين من المواليد إلى ١٠٠٪ لأسباب من بينها، صغر الدولة سكاناً ومساحة، ومركزية المستوطنات البشرية، بالإضافة إلى أهمية التسجيل اجتماعياً واقتصادياً وإدارياً لكافة أفراد المجتمع. أما حالات الوفاة المسجلة فلا تختلف نسبها عن المواليد وذلك بعد أن كانت متدنية في فترة الستينيات والسبعينيات[٥].

أما بالنسبة لبيانات الهجرة فتعتبر من أكثر البيانات سرية، حيث حجبت معظم الأرقام الرسمية الخاصة بنسبة الوافدين في الدولة لحساسيتها سواء في التعداد الأول أو الثاني أو

الثالث، الأمر الذي شكل صعوبة في تناول مثل هذه الدراسات. ولكن رغم ذلك يمكن الحصول على بيانات الوافدين في تعدادي ١٩٨٦ ، ١٩٩٧ من خلال ما يصدره الجهاز المركزي للإحصاء في المجموعات الإحصائية السنوية، والاعتماد عليها في الدراسات السكانية للدولة.

أولاً : نمو السكان :

(١) اتجاهات النمو السكاني :

ارتبط النمو السكاني في دولة قطر بمجموعة من التغيرات الاقتصادية والتي تمثلت في التحول من اقتصاد تقليدي يعتمد على التجارة والزراعة والصيد والغوص على اللؤلؤ، إلى اقتصاد حديث بدأ مع ظهور النفط واعتمد كثيراً على عوائده المتزايدة. وقد كان لهذا التحول أثره في حدوث تغيرات ديموغرافية سريعة وعميقة كان لها مردوداتها العميقة في التشكيلة والتركيبة السكانية للدولة.

لذلك سوف نعرض لاتجاهات نمو السكان من خلال فترتين لكل منهما مميزاتها الديموغرافية الخاصة بها :

الفترة الأولى : هي فترة ما قبل ظهور النفط.

الفترة الثانية : فترة ما بعد ظهور النفط.

أ) نمو السكان قبل ظهور النفط :

نظراً لعدم توفر الإحصاءات والبيانات الدقيقة والموضوعية عن حجم السكان خلال هذه الفترة والتي تمتد حتى عام ١٩٥٠ ، فإنه سيتم الاعتماد على ما ذكر من تقديرات شخصية أو تقديرات لهيئات رسمية، رغم ما في ذلك من تفاوت وتذبذب للأرقام، وذلك للوقوف على حجم وشكل النمو السكاني خلال هذه المرحلة.

يمكن القول دون تحفظ بأنه لم تطرأ زيادة سكانية بارزة خلال النصف الأول من القرن العشرين بسبب انعدام المقومات التي تؤدي إلى ذلك، فالبلاد كانت تعاني من سوء الأوضاع الصحية، وفقر الموارد الاقتصادية، فهي تمثل منطقة طرد للسكان أكثر منها منطقة جذب. فسواحل الخليج كانت حتى وقت قريب من أشد جهات العالم جدباً وأكثرها فقراً، مما دفع السكان للاتجاه إما للبحر أو الصحراء، والتفاعل مع بيئتهم الشاقة للحصول على الحد الأدنى من وسائل الحياة والعيش. وقد صحبت هذه الحياة الشاقة معدلات عالية من المواليد والوفيات الأمر الذي جعل تغير الحجم السكاني ضئيلاً، والزيادة الطبيعية - المسئولة عن هذا التغير في النمو- منخفضة جداً [٦].

أولى التقديرات التي أوردت بيانات عن حجم السكان في قطر، كانت تقديرات لوريمر في مطلع هذا القرن، حيث قدر السكان في عام ١٩٠٧ بحوالي ٢٧ ألف نسمة [٧]. في حين قدر بيركس وسنكلير Birks & Sinclair السكان في عام ١٩٣٩ بحوالي ٢٨ ألف نسمة، وفي عام ١٩٥٦ بنحو ٢٥ ألف نسمة [٨]. ومثل هذه التقديرات يعتريها كثير من التناقض لكونها تعتمد على معايير قد تكون اقتصادية أو اجتماعية، ويعتمد على المشاهدة أو من خلال تقدير عدد المنازل ومتوسط السكان لكل منزل، ومن ثم الوصول لحجم السكان التقريبي، كما فعل لوريمر.

أما سلسلة البيانات الدولية كالكتاب السنوي الديموغرافي الذي تصدره الأمم المتحدة، فقد قدر سكان قطر لعام ١٩٣٧ بحدود ١٦ ألف نسمة، وفي عام ١٩٤٩ نحو ٢٠ ألف نسمة، أما تقديره لعام ١٩٦٢ فقد كان ٥٥ ألف نسمة [٩]. ولعل لهذه الزيادة جانباً من الصحة وذلك نتيجة لاستقرار الظروف الاقتصادية والاجتماعية للبلاد في ذلك الوقت، وبداية استقبال قطر لمجموعة من العاملين في مجالات التنمية المختلفة التي بدأت مع إنتاج النفط وتصديره والاستفادة من عوائده.

وتميزت هذه الفترة بتضارب التقديرات وتفاوتها، وبطء النمو السكاني، حيث لم تكن البلاد في ظل الأوضاع السائدة قادرة على استيعاب أحجام سكانية أكبر من ذلك.

ب) نمو السكان بعد ظهور النفط :

منذ بداية الخمسينيات تحول اقتصاد البلاد من تقليدي إلى حديث يعتمد على النفط، فدخلت قطر مرحلة جديدة من النمو السكاني، حيث صاحب إنتاج النفط تغيرات ديموغرافية سريعة وانتعاش اقتصادي ووفرة في سوق العمل، كان له الأثر الأكبر في نمو السكان السريع وما صحبه من تركيبه سكانية غير طبيعية.

يوضح الجدول (١) والشكل (١) تطور النمو السكاني خلال الفترة من ١٩٥٠ حتى أواخر التسعينيات ومنه نستخلص الآتي :

جدول (١)

نمو سكان قطر للفترة من ١٩٥٠ - ١٩٩٧

السنة	حجم السكان	معدل النمو السنوي
١٩٥٠	٣٠٠٠٠	
١٩٥٥	٤٠٠٠٠	٧ر٥
١٩٦٠	٥٥٠٠٠	٣ر٦
١٩٦٥	٧٠٠٠٠	٨ر٤
١٩٧٠ [١]	١١١٠٠٠	١ر٩
١٩٧٥	١٨٠٠٠٠	٤ر٨
١٩٨٠	٢٢٠٠٠٠	١ر٥
١٩٨٦ [٢]	٣٧٠٠٠٠	٤ر٨
١٩٩٧ [٣]	٥٢٢٠٠٠	٧ر٣

المصدر : (١) التعداد العام للسكان ١٩٧٠.
(٢) الجهاز المركزي للإحصاء، تعداد السكان العام، ١٩٨٦.
(٣) الجهاز المركزي للإحصاء، تعداد السكان العام ٢ مارس ١٩٩٧.
- بقية السنوات عبارة عن تقديرات للأمم المتحدة.

U.N. Demographic Year Book, 1980.

١ - ارتفع حجم السكان إلى نحو ٥ أمثال خلال فترة لا تتجاوز ٢٧ عاماً تمتد من ١٩٧٠ حتى ١٩٩٧، بمعدل نمو سنوي قدره ٤٫٨٪ سنوياً.

٢ - شهدت الفترة من ١٩٦٥-١٩٧٥ أعلى معدل لنمو السكان، حيث بلغ نحو ٩٪ سنوياً. وتعتبر هذه الفترة هي بداية التحول الاقتصادي للبلاد، وظهور الطفرة العمرانية التي تطلبت استقدام أعداد كبيرة من العمالة الوافدة للمشاركة في بناء الهيكل الأساسي للبلاد، وتنفيذ خطط التنمية الشاملة لها، وقد يكون ارتفاع معدلات النمو بسبب المبالغة في تقدير السكان عام ١٩٦٥.

٣ - استمر معدل النمو مرتفعاً حتى بداية التسعينيات رغم التذبذب البسيط بين الارتفاع والانخفاض، حيث لازالت هذه الفترة تمثل امتداداً لمرحلة النمو والتطور الذي شهدته البلاد على كافة المستويات.

٤ - حدث تراجع في معدل النمو منذ بداية التسعينيات، واستمر هذا الانخفاض حتى نهايتها، ليصل إلى نحو ٣٫٥٪ خلال الفترة من ١٩٩٠-١٩٩٧. ويعود ذلك إلى استقرار ظروف التنمية، وإلى الانخفاض الكبير في أسعار النفط، وتأثيره على العوائد المالية، وبالتالي على الحركة العمرانية والاقتصادية للبلاد، وهذا بدوره أثر في حركة الهجرة الوافدة وقلل من حجمها.

نستخلص من العرض السابق لشكل النمو بأن هناك فترتين : الفترة الأولى تميزت بانخفاض معدلات النمو حيث الزيادة الطبيعية منخفضة والهجرة الوافدة معدومة، أما الفترة الثانية فتعتبر هي الفترة الحقيقية لنمو السكان، والتي بدأت مع أوائل السبعينيات، وهي بداية ارتفاع عوائد البترول وتزايد عملية التنمية في البلاد، وما صاحبها من هجرة للعمالة الوافدة، والتي تعد المسئول الأول عن عملية النمو السكاني للدولة.

(٢) عوامل النمو السكاني ومعدلاته :

يرتبط نمو السكان بمتغيرين هما : الزيادة الطبيعية والهجرة، وسنتناول هذين العنصرين كلاً على حدة لمعرفة أيهما المؤثر الحقيقي في نمو سكان دولة قطر.

أ) الإنجـــاب :

سجلت معدلات المواليد نسباً منخفضة، حيث مثلت عام ١٩٧٠ نحو ٣٢٫٥ بالألف، ثم انخفضت إلى ٢٦ بالألف عام ١٩٨٠، وواصلت المعدلات انخفاضها في الفترة ١٩٨٥ و١٩٩٠ و١٩٩٧ لتمثل نحو ٢٠٫٢-٢٢٫٨-١٦٫٢ بالألف على التوالي جدول (٢) [١٠]. ولعل من أهم الأسباب التي خفضت من معدلات المواليد، هو تركيب السكان، والمتمثل في ارتفاع نسبة العمالة الوافدة من غير المتزوجين أو المصطحبين لأسرهم بين السكان، لذلك نرى أن معدلات المواليد بين القطريين مرتفعة حيث وصلت إلى نحو ٣٨ بالألف خلال الفترة ١٩٩٠-١٩٩٧. ويمكن ادراج مجموعة من العوامل التي أدت إلى ارتفاع معدل المواليد بين المواطنين نذكر منها:

١- **العامل الاقتصادي** ودوره في زيادة المواليد، فارتفاع مستويات المعيشة شجع على زيادة الإقبال على الزواج والإنجاب، وتشير الإحصاءات أن نسبة المتزوجات اللواتي تزوجن في عمر أقل من ٢٥ عاماً ارتفعت إلى ٦٦٪ عام ١٩٩٧ [١١]. في حين كانت تمثل حتى عام ١٩٩٠ نحو ٣٥٪. إضافة إلى دور الدولة في تقليل أعباء الإنفاق على الأسرة عن طريق توفير الرعاية الصحية والتعليمية للطفل، مع توفير مجالات العمل والسكن له بعد التخرج.

٢ - **العادات والتقاليد** التي تحث على الزواج المبكر، وميل السكان إلى زيادة المواليد لتؤدي إلى كبر حجم الأسرة أو العائلة.

٣ - **العامل الديني** كان له أثر في تحريم الإجهاض وتحديد النسل، والحث على الزواج والإنجاب، الأمر الذي ساهم في زيادة عدد المواليد في المجتمع.

٤ - **العامل الديموغرافي** له تأثير مباشر على زيادة المواليد عن طريق التركيب العمري للسكان، فارتفاع نسبة السكان في سن الشباب، يجعل جزءاً كبيراً من المجتمع يدخل ضمن سن الإنجاب.

جدول (٢)

معدلات المواليد والوفيات لسكان قطر

خلال الفترة (١٩٧٠ - ١٩٩٧)

السنة	معدل المواليد (بالألف)	معدل الوفيات (بالألف)	الزيادة الطبيعية (بالألف)
١٩٧٠	٣٢٫٥	٤٫١	٢٨٫٤
١٩٧٥	٢٥٫٣	٣٫٣	٢٢
١٩٨٠	٢٥٫٩	٢٫٥	٢٣٫٤
١٩٨٥	٢٠٫٢	٢٫٢	١٨
١٩٩٠	٢٢٫٨	١٫٨	٢١
١٩٩٢	١٩٫٦	١٫٨	١٧٫٨
١٩٩٧	١٦٫٢	١٫٦	١٤٫٦

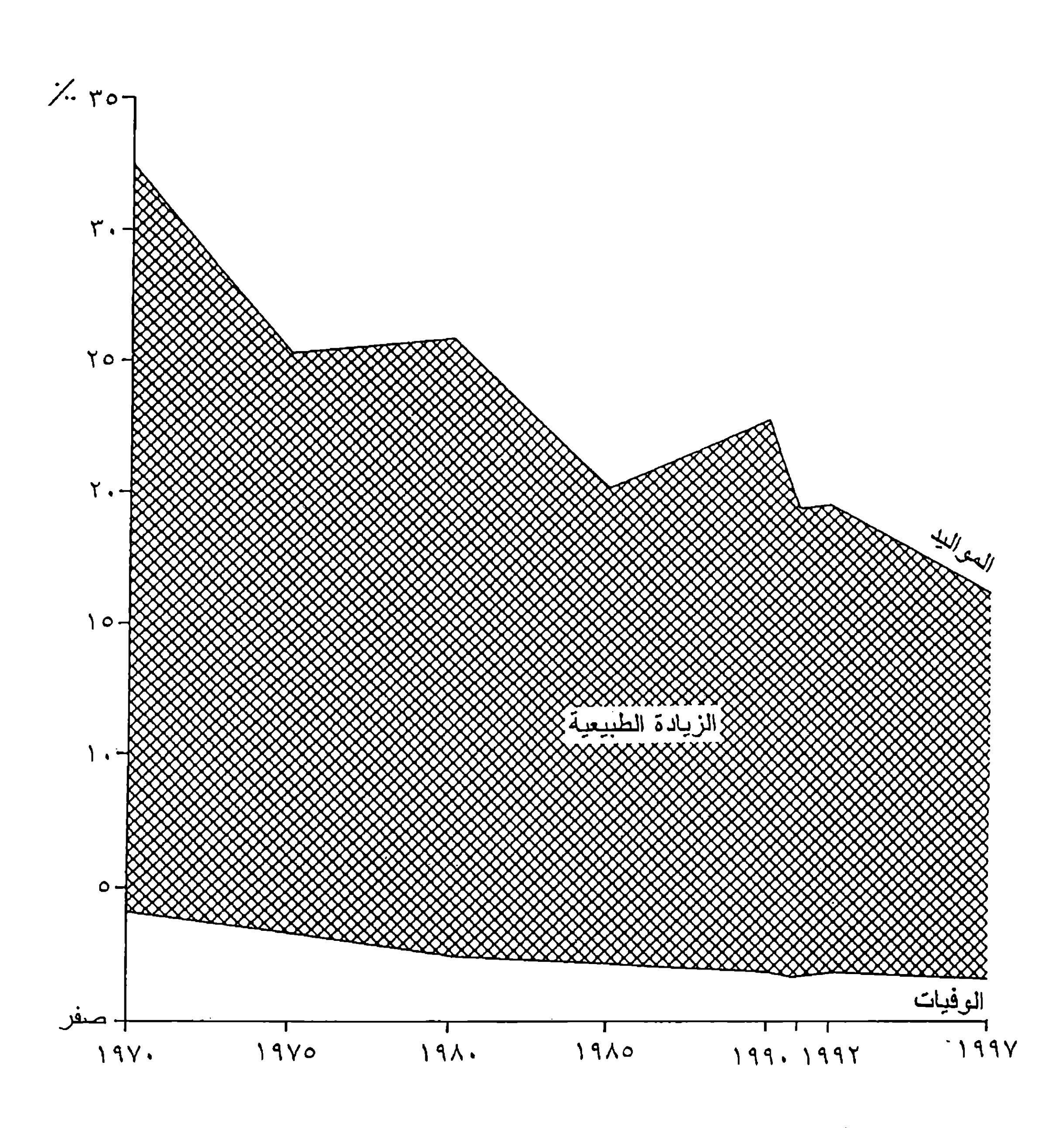
المصدر : - الجهاز المركزي للإحصاء، المجموعات الإحصائية السنوية.

- الجهاز المركزي للإحصاء، النشرة السنوية للإحصاءات الحيوية.

ب) الوفـــاة :

تمثل معدلات الوفيات خاصة بالنسبة للأطفال الرضع أحد المؤشرات الهامة التي تعكس تقدم المجتمع ودرجة تحضره، ويجب الأخذ به عند دراسة النمو الطبيعي للسكان، لأن معدل المواليد يعتبر من المعدلات شبه الثابتة في المجتمعات، بينما الوفيات تشهد هبوطاً كبيراً، لذا فهي مهمة في معرفة التغيرات في حجم الزيادة السكانية ودرجة التغير الديموغرافي.

شهدت قطر تغيراً ملحوظاً في معدل الوفيات، فهو في هبوط تدريجي نتيجة ما حدث للمجتمع من تقدم اقتصادي واجتماعي وفكري وثقافي وصحي، خاصة في العقدين الأخيرين، حيث انخفض المعدل من ١ر٤ بالألف عام ١٩٧٠ إلى ٣ر٣ بالألف عام ١٩٧٥، ثم واصل انخفاضه إلى أدنى مستوى له منذ عام ١٩٩٠ وحتى عام ١٩٩٧، حيث لم يتجاوز ٨ر١ بالألف سنوياً (انظر جدول ٢). ويمكن إرجاع أسباب الانخفاض إلى :



شكل (٢) معدلات المواليد والوفيات لسكان قطر للفترة ١٩٧٠ - ١٩٩٧

١ - توافر الرعاية الصحية المتطورة، والتقدم الطبي، وزيادة العناية بالطفولة والأمومة، وارتفاع مستويات الخدمة الصحية وانتشارها، وكذلك توفر الأدوية والامصال بصورة مجانية للسكان، ووجود الكوادر الطبية والتمريضية المتقدمة.

٢ - ارتفاع المستوى التعليمي والثقافي، وتوسيع مدارك الأمهات من خلال وسائل الإعلام والمؤسسات التعليمية عن كيفية تربية الأطفال والاهتمام بهم، وقد انعكس ذلك على انخفاض نسبة وفيات الأطفال الرضع إلى نحو ١١ بالألف عام ١٩٩٧.

٣ - ارتفاع دخل الفرد وتحسين مستوى المعيشة وتحسن الأوضاع الغذائية وتنوعها، مما له أثاره الإيجابية في تحسن الصحة العامة لأفراد المجتمع عامةً والأطفال خاصةً.

٤ - ومن الأسباب المهمة وراء انخفاض المعدل إلى هذا المستوى هو اختلال التركيبة السكانية للدولة، بمعنى ارتفاع نسبة الشباب الوافدين خاصة من الذكور غير المتزوجين، الأمر الذي أثر على انخفاض معدل الوفيات العامة للسكان إلى جملة سكان الدولة.

جـ) الهجـرة الدوليـة :

تعد الهجرة الوافدة العامل الرئيسي في نمو سكان قطر، وخاصة في الثلاثة عقود الأخيرة، حيث أصبحت الهجرات الوافدة بكافة أنواعها، الجماعية والفردية، الدائمة والمؤقتة هي المحور الرئيسي لاحتياجات خطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية، لما تتطلبه هذه الخطط من أيد عاملة ليست متوافرة في المجتمع الأصلي. وقد تركت الهجرة - كما سنرى - آثاراً عميقة ومؤثرة على الرصيد السكاني، وتركت بصمات واضحة على خصائصه الديموغرافية، وساحته الجغرافية، وواقعه الاقتصادي والاجتماعي، فالهجرة الوافدة كانت ولا تزال المحرك الأساسي في النمو السكاني منذ الكشف عن البترول وتصديره للخارج. وما صاحب ذلك من قفزات في النمو الاقتصادي والعمراني.

فقد بدأت الهجرة الوافدة تتضح منذ بداية الخمسينيات من القرن العشرين، وقد ارتبطت بظروف الانتعاش الاقتصادي بعد اكتشاف النفط، واستغلال عوائده في عمليات التنمية. وارتبط تزايد الهجرة بتزايد الحاجة إلى اليد العاملة كماً وكيفاً، وبدأ تأثيرها في زيادة حجم السكان يتعاظم خلال السبعينيات والثمانينيات، وتصبح أكثر عمقاً وأوسع تأثيراً. فقد قدر حجم الوافدين في بداية الستينيات بنحو ثلث إجمالي السكان، ثم بدأت أحجامهم تتفوق لأول مرة على أعداد المواطنين في عام ١٩٧٠، لتصبح نسبتهم تمثل حوالي ٥٩٪ من إجمالي السكان الذين قدر عددهم بنحو ١١١ ألف نسمة، ثم نمت الشريحة الوافدة من ٦٦ ألف نسمة في عام ١٩٧٠ إلى ١١٥ ألف عام ١٩٧٥، بمتوسط نمو سنوي يزيد على ١١٪. واستمر تزايد أعداد الوافدين ليصل عام ١٩٨٠ إلى نحو ١٧٥ ألف نسمة، بمتوسط نمو سنوي قدره ٨٪، وبهذا أصبح الوافدون يشكلون ما يقرب من ثلثي إجمالي السكان. وخلال التسعينيات استمرت نسبة السكان المواطنين بالانخفاض على حساب تزايد نسبة الوافدين، حتى وصلت إلى نحو ربع السكان تقريباً (٢٦٪) عام ١٩٩٥. (انظر جدول ٣) وشكل (٣)

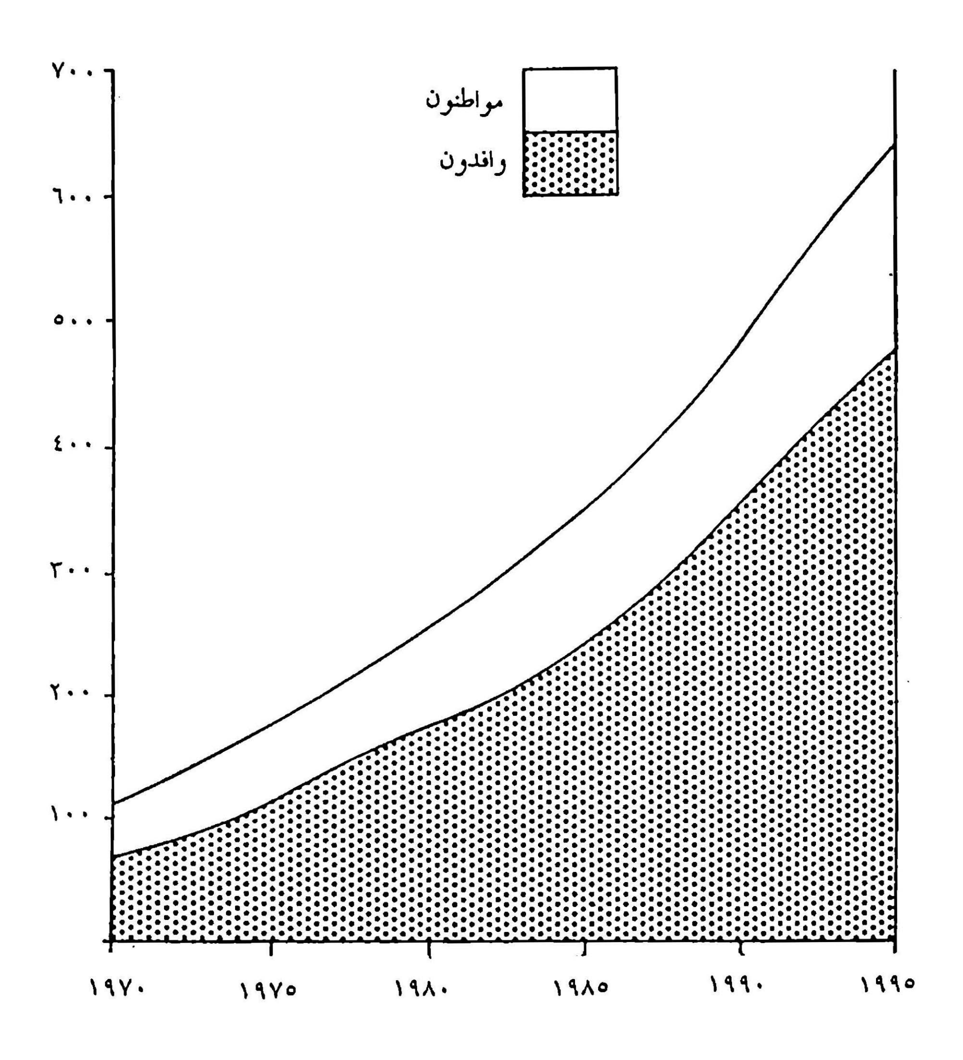
وللأسف تنعدم الأرقام الرسمية الحديثة التي يمكن أن تعطينا مؤشراً لحجم الوافدين خلال السنوات الأخيرة من هذا القرن، وإن كانت التوقعات تشير إلى انخفاض نسبتهم تدريجياً نتيجة سياسة الإحلال أو التقطير التي تتبعها الحكومة، في محاولة لإعادة التوازن بين السكان المواطنين والوافدين. ومؤشرات هذا التناقص في نسبة الوافدين يمكن أن نلحظها من خلال انخفاض معدل النمو السنوي لهم في التسعينيات عنه في الثمانينيات، حيث وصل إلى ٣٫٥٪ للفترة ١٩٩٠-١٩٩٥، بعد أن كان النمو يمثل نحو ٦٪ للفترة ١٩٨٥- ١٩٩٠. ومرد هذا الانخفاض يعود إلى ما شهدته المنطقة من انخفاض في أسعار النفط وتأثير ذلك على الحركة العمرانية والاقتصادية للبلاد، وقلة الحاجة إلى الأيدي العاملة الوافدة.

جدول (٣)
تطور حجم الهجرة الوافدة ونسبتها إلى إجمالي السكان
خلال الفترة (١٩٧٠ - ١٩٩٥)

السنة	المواطنون	٪ من إجمالي السكان	الوافدون	٪ من إجمالي السكان
١٩٧٠	٤٥٠٠٠	٤٠٫٥	٦٦٠٠٠	٥٩٫٥
١٩٧٥	٦٥٠٠٠	٣٦٫١	١١٥٠٠٠	٦٣٫٩
١٩٨٠	٨٥٠٠٠	٣٢٫٧	١٧٥٠٠٠	٦٧٫٣
١٩٨٥	١٠٩٠٠٠	٣١٫١	٢٤١٠٠٠	٦٨٫٩
١٩٩٠	١٢٥٠٠٠	٢٥٫٧	٣٦٢٠٠٠	٧٤٫٣
١٩٩٥	١٦١٠٠٠	٢٥٫٢	٤٧٩٠٠٠	٧٤٫٨

المصدر : - الجهاز المركزي للإحصاء، المجموعات الإحصائية السنوية، العدد ١٣، ١٩٩٣.

- التعداد العام للسكان، ١٩٧٠.



شكل (٣) تطور حجم الهجرة الوافدة بالنسبة إلى إجمالي السكان في قطر

- **مستقبل النمو السكاني :**

رغم صعوبة تصور ما سيكون عليه الحجم السكاني المستقبلي، في ظل المتغيرات والمؤشرات السريعة جداً، وفي كافة أوجه الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعمرانية التي تحدد مسيرة واتجاه النمو السكاني لأعوام قادمة. إلا أنه يمكن استشراف مستقبل النمو عن طريق بعض المؤشرات الديموغرافية التالية :

أ) تشير بيانات الخصوبة إلى انخفاض معدلات المواليد خلال العشر سنوات القادمة من القرن القادم إلى أقل من ١٥ بالألف، وأن معدل الخصوبة الكلية للمرأة هو في حدود ٣٫٥ طفل فقط، في حين كانت تمثل في الثمانينيات نحو ٦ أطفال. أما الوفيات فهي في هبوط متواصل حيث يتوقع أن تصل إلى أقل من ١٫٥ بالألف للفترة من ٢٠٠٠-٢٠١٠. مما يعني أن الزيادة الطبيعية للسكان ستنخفض إلى نحو ١٣ بالألف (١٫٣٪) وهي نسبة منخفضة سوف تحد من الزيادة السكانية.

ب) جميع التوقعات في مجال الهجرة الوافدة تشير إلى تضاؤل حجم الوافدين ونسبتهم إلى إجمالي السكان، وأن مساهمة الهجرة في الزيادة السكانية قد تناقصت بشكل كبير بحيث أصبحت لا تمثل سوى ٢١٪ فقط من إجمالي معدل النمو السكاني عام ٢٠٠٠[١٢]. وذلك بعد أن كان لها الدور الأكبر في الزيادة السكانية خلال الفترة من ١٩٧٠-١٩٧٥ وهي ٨٨٪ ونحو ٧٣٪ للفترة ١٩٧٥-١٩٨٠، و ٤٢٪ للفترة ١٩٨٠-١٩٨٥. وهي فترة بداية الطفرة الاقتصادية التي شهدتها البلاد.

وقد كان للسياسة السكانية الخاصة بتنمية الموارد البشرية دور في تراجع الإقبال على العمالة الوافدة[١٣]، والتي ستتضح معالمها خلال السنوات القليلة القادمة، والتي يتمثل إطارها العام في :

(١) منح الأفضلية في العمل للعمالة القطرية والخليجية والعربية، وتشجيع القطريين للالتحاق بالمؤسسات والشركات العامة والخاصة وتوفير فرص العمل لهم.

(٢) النهوض بمستويات التعليم والتدريب، ودعم مراكز البحث العلمي، والتركيز على التعليم الفني والتقني.

(٣) الحد من استقدام العمالة الوافدة إلا للاحتياجات الفعلية، ووفق معايير تنظيمية كمية ونوعية، وإتباع سياسة تقطير الوظائف والإحلال على أسس انتقائية.

(٤) تنمية فرص العمل أمام المرأة سواء في القطاع الحكومي أو الأهلي، والتوسع في فرص تدريبها في مجال الخدمات التي تتناسب مع طبيعة عملها.

ثانياً : توزيع السكان :

تهدف دراسة التوزيع السكاني إلى تحليل صورة التوزيع، وتحديد شكل العلاقة بين المساحة والسكان. فنمط التوزيع السكاني في قطر ليس تقليدياً وليس له بُعد تاريخي، فقد كانت صورة التوزيع تأخذ صيغة التركز في المدن والقرى، والتبعثر والانتشار في البادية. أما الاتجاهات الحالية في التوزيع فتشير إلى تغير الصورة القديمة لصيغة تميل إلى التوزيع السكاني نحو التركز الشديد في المدن على حساب تفريغ القرى [١٤].

ويتخذ التوزيع السكاني في قطر شكل التركز الشديد في العاصمة وبعض المدن الصغيرة، بينما تكاد تخلو بقية المناطق من السكان، وهذا النمط من التوزيع يكاد ينطبق على معظم دول الخليج العربية، مما جعل البعض يطلق عليها دول مدن City - States لأن العاصمة هي مركز الثقل السكاني والاقتصادي والعمراني للدولة.

جـــدول (٤)

توزيع السكان حسب البلديات للفترة من ١٩٨٦-١٩٩٧

البلدية	السكان ١٩٨٦	٪	السكان ١٩٩٧	٪
الدوحة	٢١٧٢٩٤	٥٨ر٩	٢٦٤٠٠٩	٥٠ر٦
الريان	٩١٩٩٦	٢٤ر٩	١٦٩٧٧٤	٣٢ر٥
الوكرة	١٧٢٤٥	٤ر٧	٢٤٢٨٣	٤ر٧
أم صلال	١١١٦١	٣ر٠	١٨٣٩٢	٣ر٥
الخور	٨٩٩٣	٢ر٤	١٧٧٩٣	٣ر٤
الشمال	٤٣٨٠	١ر٢	٤٠٥٩	٠ر٨
الغويرية	١٦٢٩	٤ر	١٧١٦	٣ر
الجميلية	٧٢١٧	٢ر٠	٩٨٣٦	١ر٩
مسيعيد	٦٤٣٧	١ر٧	٧٦٤٠	١ر٥
جريان البطنة	٢٧٢٧	٧ر	٤٥٢١	٩ر
الجملة	٣٦٩٠٧٩	١٠٠	٥٢٢٠٢٣	١٠٠

المصدر : الجهاز المركزي للإحصاء، المجموعة الإحصائية السنوية، العدد الثامن عشر، ١٩٩٨.

(١) التوزيع العددي للسكان :

يتضح من خلال الجدول (٤) والشكل (٤) اللذين يوضحان شكل التوزيع السكاني في قطر حسب البلديات مايلي :

- يتركز غالبية السكان على الساحل الشرقي لقطر بنسبة تصل إلى ٦٠٪ من إجمالي سكان الدولة، ويضم هذا الساحل أهم مدن الدولة مثل مدينة الدوحة (العاصمة)، ومدينة الوكرة، ومدينة مسيعيد، ومدينة الخور.

- ضمت العاصمة (الدوحة) نحو ٥٩٪ من سكان الدولة عام ١٩٨٦، ثم انخفضت عام ١٩٩٧ لتمثل ٦ر٥٠٪، وذلك بسبب تضخم بعض المدن القريبة من العاصمة والتي تمثل ضواحي لمدينة الدوحة وامتداداً عمرانياً لها، مثل مدينة الريان، والوكره، وأم صلال.

ويتوزع سكان مدينة الدوحة على مجموعة من الأحياء والمناطق السكنية، وتعتبر أحياء مدينة خليفة الجنوبية (٢٤١٥٠ نسمة)، وأم غويلينه (١٩٠٩٠ نسمة)، والمطار القديم (١١٤٠٦ نسمة)، وبن عمران (١٧١٣٧ نسمة)، أكبر الأحياء سكاناً حيث يقطنها نحو ربع سكان مدينة الدوحة، أما بقية سكان العاصمة فيتوزعون على خمسة وستين حياً.

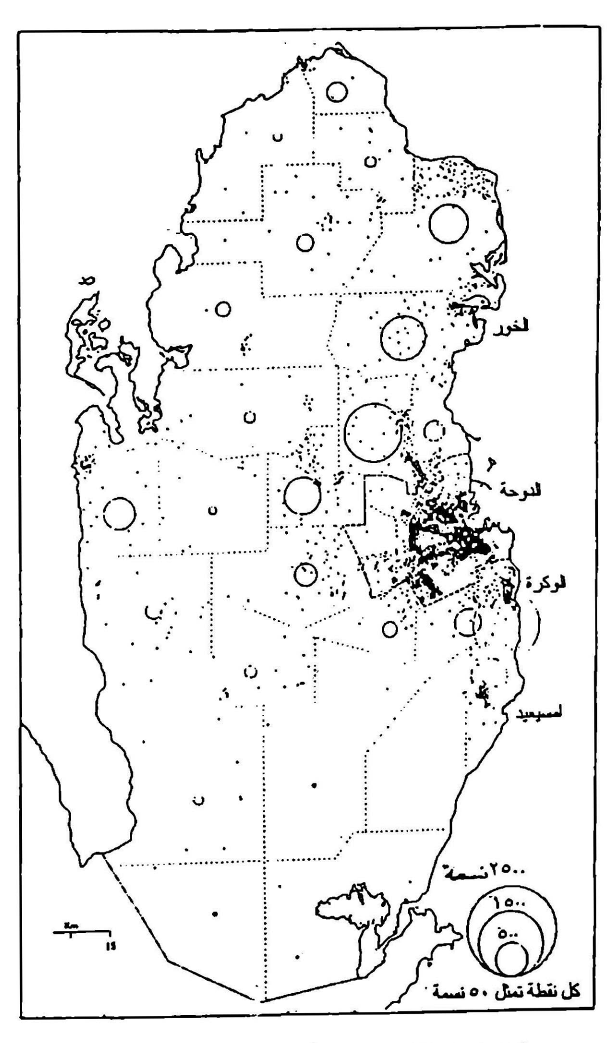
- تضم بلدية الريان نحو ثلث سكان الدولة، وهي أقرب البلديات إلى العاصمة، ويتواجد فيها معظم الأحياء السكنية المستحدثة، مستفيدة من قربها واحاطتها ببلدية الدوحة. وقد تضاعف سكان هذه البلدية خلال فترة لا تتجاوز العشر سنوات (فترة التسعينيات)

- تأتي بلدية الوكره في المرتبة الثالثة من حيث حجمها السكاني بنسبة ٧ر٤٪ من جملة سكان الدولة، وتضم هذه البلدية مدن مهمة مثل مدينة الوكرة والوكير.

- مما سبق يتضح أن الدوحة الكبرى التي تضم مدن (الدوحة - الريان - الوكره)، تضم ٨٨٪ من سكان الدولة. بينما تضم باقي البلديات ١٢٪ فقط، وذلك لانعدام وجود المراكز العمرانية فيها إلا من بعض المدن والقرى ذات الأحجام السكانية البسيطة، مثل مدينة أم صلال (١٨٣٩٢ نسمة)، ومدينة الخور (١٧٧٩٣ نسمة)، ومدينة مسيعيد (٧٤٢٤ نسمة)، ومدينة الشمال (٤٠٥٩ نسمة)، ومدينة دخان (٤٨٢١ نسمة).

(٢) الكثافة السكانية :

من خلال الصورة التوزيعية للسكان اتضح عدم التجانس في التوزيع بين بلديات الدولة. ولتحديد هذا التفاوت، نستعرض طبيعة العلاقة بين السكان والمساحة ممثلة في مقياس الكثافة العامة والكثافة الصافية.



شكل (٤) التوزيع السكاني في قطر حسب البلديات

جـدول (٥)

الكثافة العامة للسكان على مستوى البلديات ١٩٩٧

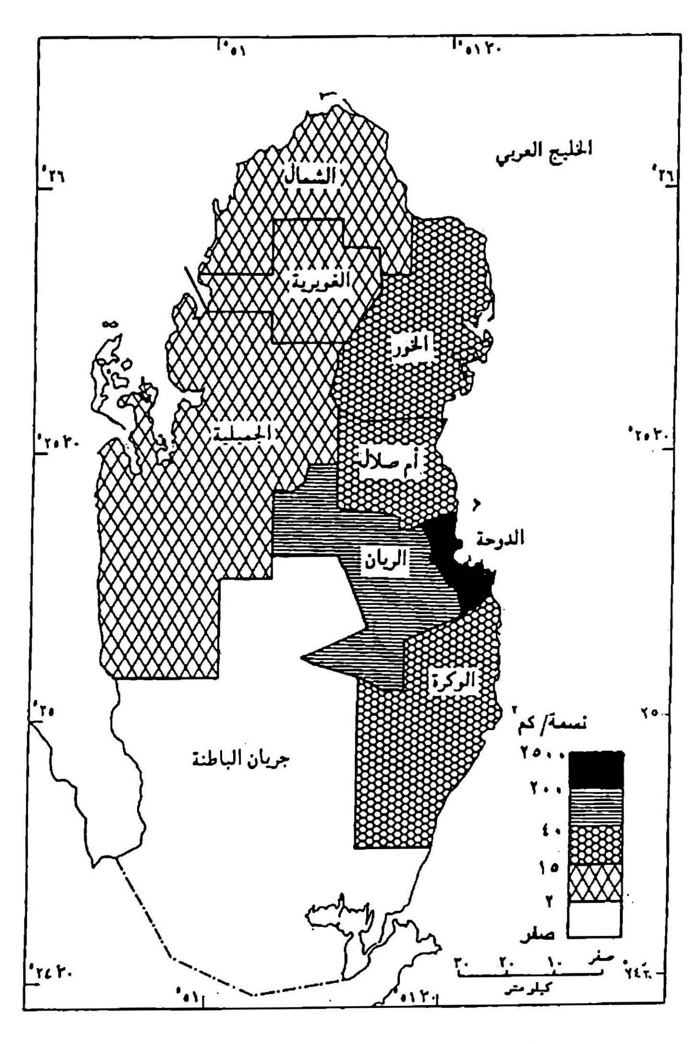
البلديـة	السكـان	المساحة / كم٢	الكثافة العامة
الدوحـة	٢٦٤٠٠٩	١٣٢	٢٠٠٠
الـريان	١٦٩٧٧٤	٨٨٩	١٩١
الوكـرة	٢٤٢٨٣	٢٨٤	٢٤
أم صلال	١٨٣٩٢	٤٩٣	٣٧
الخـور	١٧٧٩٣	٩٩٦	١٨
الشمـال	٤٠٥٩	٩٠٣	٥
الغويرية	١٧١٦	٦٢٢	٣
الجميلية	٩٨٣٦	٢٥٦٥	٤
مسيعيد	٧٦٤٠	٦٧٠	١١
جريان البطنة	٤٥٢١	٣٧١٥	١
الإجمالـي	**٥٢٢٠٢٣**	**١١٢٦٩**	**٤٦**

المصدر : - الجهاز المركزي للإحصاء، المجموعة الإحصائية السنوية، ١٩٩٨.

أ) الكثافة العامة للسكان :

إن مقياس الكثافة العامة لا تعطينا صورة حقيقية عن العلاقة بين السكان والموارد الاقتصادية [١٥] . ولا يمكن النظر إليها على أنها مقياس دقيق، فالجفاف والتصحر يغلبان على البيئة القطرية، وهي بيئة طاردة للسكان، مما أدى إلى تجمع السكان في مواضع محددة، وظلت معظم أراضي الدولة خالية من السكان، كما يتضح من خلال الجدول (٥) والشكل (٥) اللذين يوضحان شكل الكثافة العامة في الدولة، حيث نجد أن الكثافة العامة تعتبر منخفضة بسبب التباين الكبير بين المساحة وعدد السكان، حيث لم تزد على (٤٦ نسمة/كم٢) ، والأمر ينطبق على معظم بلديات الدولة التي سجلت الكثافة فيها

انخفاضاً كبيراً، لكونها تضم مساحات صحراوية كبيرة، وأراضي غير مستغلة في الكتلة السكنية، وقد تراوحت الكثافة ما بين ١-٥ نسمة/كم٢، كما في بلديات الجميلية والغويرية والشمال، و ١١-٣٧ نسمة/كم٢، كما في بلديات مسيعيد، والخور، وأم صلال.



الشكل (٥) الكثافة العامة للسكان حسب البلديات

أما أعلى كثافة سكانية فسجلت في بلدية الدوحة (العاصمة) حيث وصلت إلى ٢٠٠٠ نسمة/كم٢، وسبب الارتفاع يعود إلى كونها تضم معظم سكان الدولة (٥١٪)، يتركزون على مساحة من الأرض لا تزيد على ١٣٢ كم٢، تليها بلدية الريان القريبة من العاصمة وبكثافة قدرها ١٩١ نسمة/كم٢.

وقد أمكن ايجاد نوع آخر من العلاقة بين توزيع السكان والمساحة تبعاً لمنحنى لورنز Lorenz Curve، كما يتضح من الجدول (٦) والشكل (٦) حيث نجد ما يأتي :-

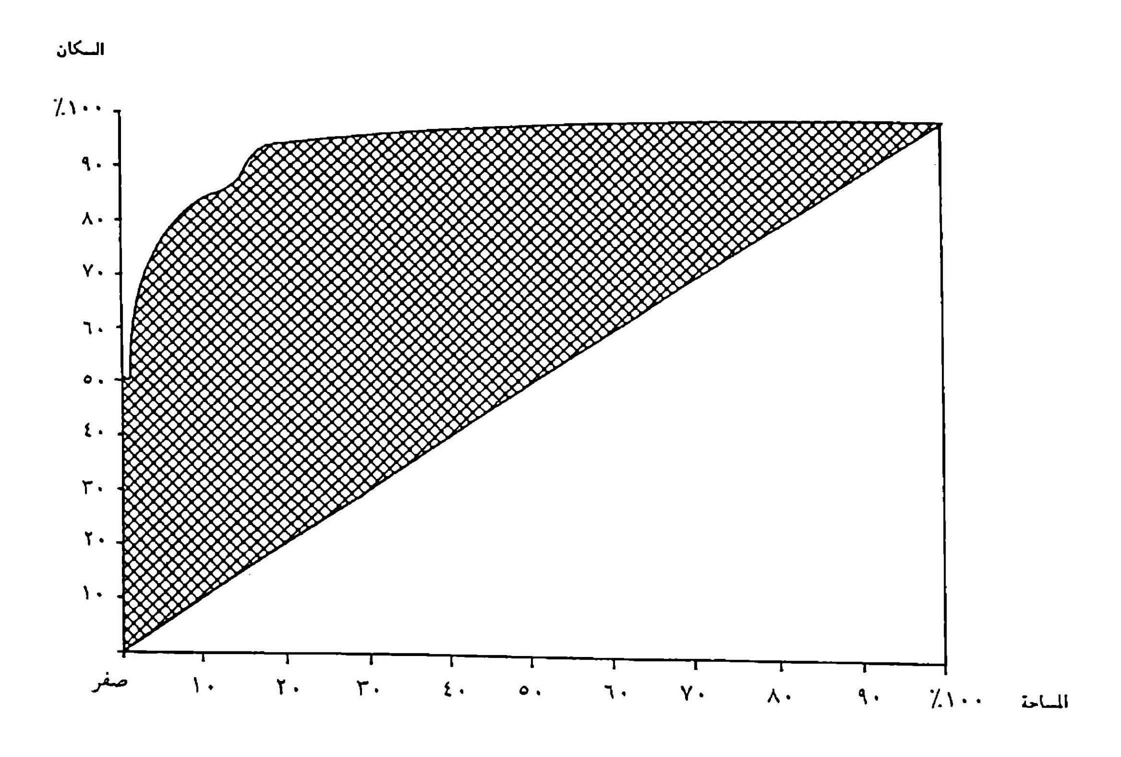
جدول (٦)

العلاقة بين توزيع السكان والمساحة في قطر عام ١٩٩٧ تبعاً لمنحنى لورنز

البلدية	الكثافة السكانية	٪ لجملة المساحة	التجمع الصاعد للمساحة	٪ لجملة السكان	التجمع الصاعد للسكان
الدوحة	٢٠٠٠	١ر٢	١ر٢	٥٠ر٦	٥٠ر٦
الريان	١٩١	٧ر٩	٩ر١	٣٢ر٥	٨٣ر١
أم صلال	٣٧	٤ر٤	١٣ر٥	٣ر٥	٨٦ر٦
الوكرة	٢٤	٢ر٥	١٦	٤ر٧	٩١ر٣
الخور	١٨	٨ر٨	٢٤ر٨	٣ر٤	٩٤ر٧
مسيعيد	١١	٥ر٩	٣٠ر٧	١ر٥	٩٦ر٢
الشمال	٥	٨	٣٨ر٧	ر٨	٩٧
الجميلية	٤	٢٢ر٧	٦١ر٤	١ر٩	٩٨ر٩
الغويرية	٣	٥ر٥	٦٦ر٩	ر٣	٩٩ر٢
جريان البطنة	١	٣٣ر١	١٠٠	ر٨	١٠٠

- يتركز ٨٣٪ من السكان في ٩٪ من المساحة بكثافة تزيد على ١٩٠ نسمة/كم٢. وهذه النسب تمثل مدينة الدوحة (العاصمة)، ومدينة الريان القريبة والتي تمثل الامتداد العمراني لمدينة الدوحة.

- يوجد ٩١٪ من السكان في ١٦٪ من المساحة بكثافة تصل إلى ٢٤ نسمة/كم٢. وهنا بدأت كثافات بعض المناطق الريفية وسكانها تظهر على المنحنى.
- يتركز ٩٥٪ من السكان على ربع مساحة الدولة، بكثافة تصل إلى ١٨ نسمة/كم٢.



شكل (٦) العلاقة بين التوزيع النسبي للمساحة والسكان في دولة قطر ١٩٩٧

- إن أكثر من ٩٩٪ من السكان يعيشون على ثلثي المساحة في الدولة، وتمثل بلدية جريان البطنه أكبر جزء من المساحة، إذ تشكل ثلث مساحة قطر، ولا يسكنها إلا ٨ر٠٪ من السكان، وهذا يؤكد القول بأن أجزاء كبيرة من مساحة البلاد تدخل ضمن اللامعمور. فانخفاض الكثافة هنا يعود إلى انعدام عوامل الجذب، وسيطرة الظروف الطبيعية القاسية مثل الكثبان الرملية والسبخات.

- تعكس التوزيعات السابقة بأن تركز السكان في الدولة ارتبط بالعاصمة في المقام الأول، ثم بالمدن القريبة منها، وبعض المدن الساحلية مثل الخور والوكره ومسيعيد. أما بقية أجزاء الدولة فتكاد تخلو من السكان باستثناء بعض التجمعات الصغيرة خاصة في شمال البلاد.

ب) الكثافة الصافية للسكان :

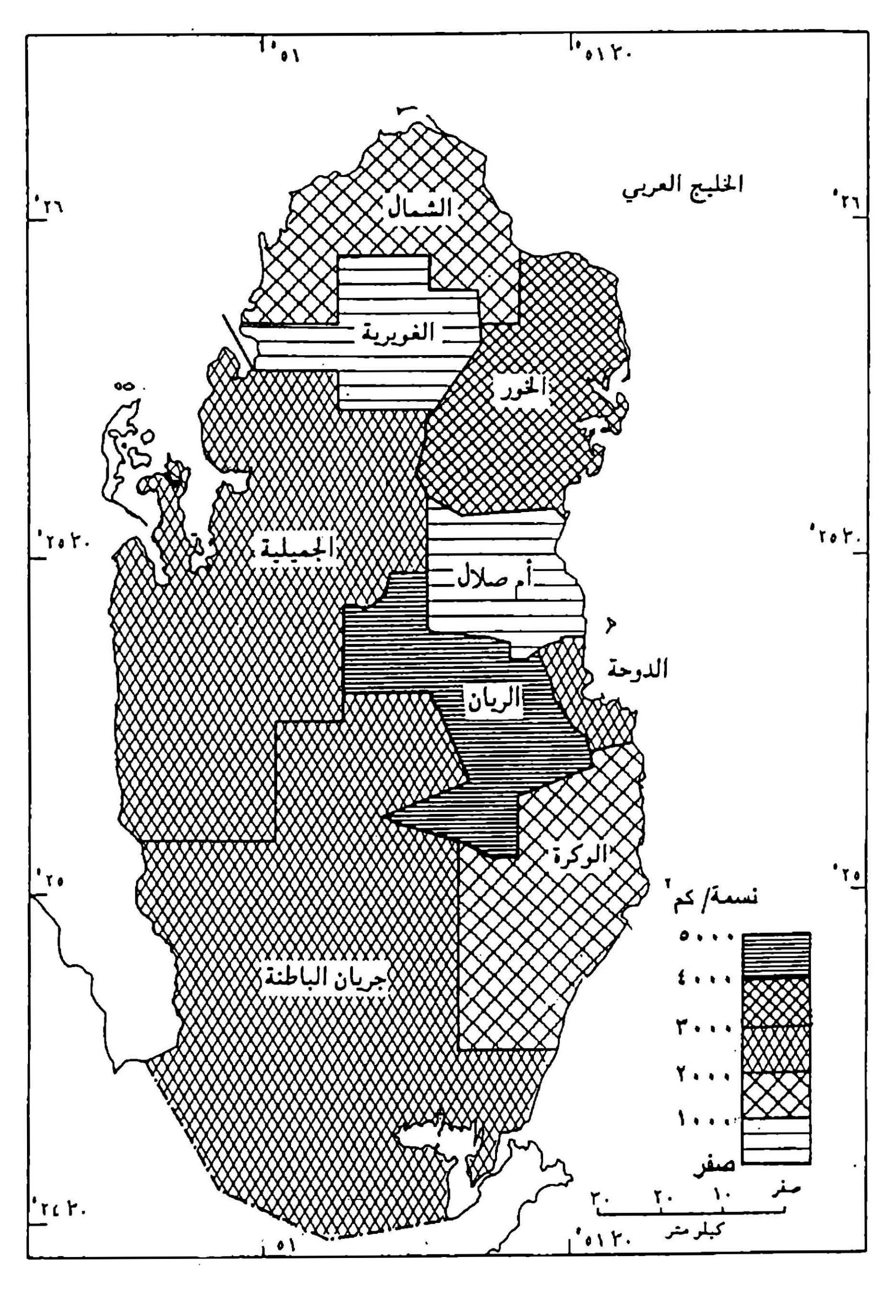
تعتبر من أصلح المؤشرات لقياس الكثافة لأنها توضح العلاقة بين حجم السكان والمساحات المعمورة في البلديات، وبذلك تستبعد كافة المساحات غير المأهولة بالسكان، ومن خلال الجدول (٧) والشكل (٧) يتضح التالي :

جدول (٧)

الكثافة الصافية للسكان في قطر على مستوى البلديات عام ١٩٩٧

الوحدة البلدية	عدد السكان ١٩٩٧	المساحة المبنية بالكم٢	الكثافة الصافية نسمه/كم٢
الدوحة	٢٦٤٠٠٩	٩٢	٢٨٧٠
الريان	١٦٩٧٧٤	٣٩٫٤	٤٣٠٩
الوكرة	٢٤٢٨٣	٢٤	١٠١٢
أم صلال	١٨٣٩٢	٥٫٢	٣٥٣٧
الخور	١٧٧٩٣	٤٫٦	٣٨٦٨
الشمال	٤٠٥٩	٣٫٥	١١٦٠
الغويرية	١٧١٦	١٫٨	٩٥٣
الجميلية	٩٨٣٦	٣٫٣	٢٩٨١
مسيعيد	٧٦٤٠	٩٫٠	٨٤٩
جريان البطنة	٤٥٢١	٢٫٢	٢٠٥٥
الإجمالي	**٥٢٢٠٢٣**	**١٨٥**	**٢٩٦٦**

المصدر : - الجهاز المركزي للإحصاء، المجموعة الإحصائية السنوية، ١٩٩٨.
- وزارة الشئون البلدية والزراعة، إدارة التخطيط العمراني.



الشكل (٧) الكثافة الصافية في قطر على مستوى البلديات

- ارتفعت الكثافة في بلدية الريان إلى ٤٣٠٩ نسمة/كم٢، فهي تعتبر نطاق الامتداد العمراني الحديث للدوحة، وتدخل ضمن حدودها بعض ضواحي العاصمة مثل الغرافة، وحي الأمير، والسودان، وبعض المراكز العمرانية مثل الشحانية وام القهاب، وبعض معسكرات الجيش.

- تأتي بلديتا الخور وام صلال في المرتبة الثانية من حيث الكثافة، والتي وصلت إلى أكثر من ٣٥٠٠ نسمة/كم٢، ولعل الارتفاع هنا يعود لكون الأولى تمثل ثاني أهم مدن قطر، والثانية تضم مراكز عمرانية حديثة مستفيدة من قربها من الدوحة والريان، يضاف إلى ذلك محدودية المساحة المعمورة في هذه البلديات حيث لا تتعدى في كل منهما خمسة كيلو مترات مربعة.

- تتقارب الكثافة الصافية في كلٍ من بلدية الجميلية والدوحة حيث تقترب من ٢٩٠٠ نسمة/كم٢، وتضم بلدية الجميلية مدينة الجميلية السكنية، ومدينة دخان، مركز حقول البترول القطرية حيث تتواجد العمالة الوافدة، أما بلدية الدوحة فإرتفاع الكثافة فيها يعود إلى كبر حجم السكان فيها حيث تضم ٥١٪ من سكان الدولة، إضافة إلى محدودية المساحة الفضاء التي تدخل ضمن حدودها. حيث أن المساحة المعمورة في بلدية الدوحة تمثل ٧٠٪ من جملة مساحة البلدية.

- تنخفض بعد ذلك الكثافة الصافية في بقية البلديات إلى نحو ١٠٠٠ نسمة/كم٢، ومرد ذلك إلى قلة المراكز العمرانية في هذه البلديات، وبُعدها عن مراكز الاستيطان الرئيسية، ولكونها تمثل مساحات كبيرة من الأراضي الصحراوية غير المعمورة.

(٣) عوامل التوزيع السكاني :

هناك مجموعة من العوامل الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أثرت على شكل التوزيع الحالي للسكان، والتي يمكن توضيحها كالتالي :

أ) العوامل الطبيعية :

تعتبر الظروف الطبيعية من أهم العوامل التي أثرت في تحديد مناطق الاستيطان قديماً والتي أصبحت في الوقت الحاضر تمثل أهم مدن الدولة، فمعظم التركزات السكانية موجودة على امتداد الساحل الشرقي، وهو الأمر الذي يوضح مدى ارتباط السكان بالمسطحات المائية حيث مصدر الرزق ونشاط الإنسان، بعيدين عن الصحراء وقسوة الجفاف. فمدينة الدوحة والوكرة والخور ومسيعيد والشمال، كلها مدن ساحلية، وهي تضم نحو ٦١٪ من جملة سكان الدولة.

وللظواهر المورفولوجية الساحلية، مثل الدوحات والخلجان والأخوار وأعماق المياه، دور في وجود التجمعات البشرية، حيث مثلت هذه الظواهر قديماً عاملاً مهماً في اختيار موقع المدينة، سواء على رؤوس الأخوار أو في الخلجان، وعلى العكس من ذلك نجد أن الظواهر الطبيعية المتمثلة في السباخ، والكثبان الرملية، والرمال الشاطئية، كانت تمثل عامل طرد وعرقلة لظهور التجمعات السكانية على طول السواحل.

ب) العوامل الاجتماعية والاقتصادية :

إن معرفة السكان بالظروف والعلاقات المكانية للمواقع المختلفة من حيث المناخ، والتربة، والأنشطة التجارية السائدة، جعلهم أكثر قدرة على تحديد أنسب المواقع لتجمعاتهم التي تحقق أعلى استغلال وحماية ممكنة للثروات المائية والطبيعية والبيئية بالمنطقة. فطبيعة النشاط الاقتصادي القائم على الصيد البحري والغوص على اللؤلؤ، كان له دور رئيسي في امتداد المستوطنات قديماً على الساحل، والتي استمر دورها قائماً لتمثل أهم مدن وموانئ الدولة حالياً (الدوحة - الخور - الوكرة).

هناك بعض المستوطنات كان لعامل الاقتصاد الحديث الذي يعتمد على النفط، دوره في قيامها، مثل مدينة مسيعيد الصناعية، ومنطقة رأس لفان الصناعية، التي ارتبط وجودها باكتشاف حقل غاز الشمال.

كما كان لدور مركزية الخدمات أثر واضح أيضاً في تحرك السكان من تجمعاتهم الصغيرة، الساحلية أو الداخلية، القريبة أو البعيدة عن العاصمة، تجاه التجمعات المركزية، والتي تتوفر فيها الخدمات الأساسية، كالتعليمية، والصحية، والإدارية، والتجارية. وتعتبر العاصمة الدوحة خير مثال على ذلك، فكلما اقتربت التجمعات منها نمت بمعدل أكبر وأسرع نظراً لتمركز كافة الخدمات بها، وامتدت هذه التجمعات تجاه العاصمة، أي أن العاصمة منطقة جذب قوية لباقي التجمعات المحيطة بها [١٦]، وقد استفادت من ذلك القرب الجغرافي مدينة الريان، التي تمثل امتداداً للعاصمة من جهة الغرب، ومدينة الوكرة التي تمثل امتداداً للعاصمة من جهة الجنوب.

جـ) العوامل التاريخية والسياسية :

يمكن إجمال هذه العوامل في الظروف السياسية والتاريخية التي مرت بها قطر، والتي أثرت في توزيع التجمعات السكنية، حيث تعرض السكان إلى أخطار الغارات والهجمات سواء من البحر أو البر، خاصة من جهة الغرب، مما أدى إلى تحصين مواقع التجمعات، وانتقال الوظيفة السياسية كمقر الحكم من مدينة الزبارة غرباً إلى مدينة الدوحة على الساحل الشرقي، وما تبعها من تمركز سكاني في هذا الاتجاه، وكان ذلك في الربع الأخير من القرن التاسع عشر (١٨٦٨م).

● مستقبل التوزيع السكاني :

جميع المؤشرات تؤكد أن مدينة الدوحة سوف تظل هي المدينة الدولة لقطر دون منافس، وذلك في غياب سياسة حضرية لإعادة التوزيع السكاني فيها، بل إن مدينة الدوحة سوف تكون أكثر أهمية، ليس ضمن حدودها البلدية، وإنما ضمن امتدادها الحضري، والذي يشكل مدينة الدوحة الكبرى (بلدية الدوحة - الريان)، وإنه إلى الآن لا توجد سياسة حضرية لإعادة توزيع السكان لا على المدى القصير أو الطويل. حيث تشير التقديرات السكانية، أن نسبة تركز السكان في الدوحة الكبرى في ارتفاع مستمر حيث يتوقع أن تضم ٨٦٫٦٪ من جملة سكان الدولة عام ٢٠٠٥م، ونحو ٨٧٫٥٪ عام

٢٠١٠م[١٧]. وهي تأكيد على سياسة التمركز الحضري، ويدعم هذا الرأي أن عدد المباني المكتملة ورخص المباني الجديدة (السكنية فقط) في بلديتي الدوحة والريان (الدوحة الكبرى)، شكلت ٩٢٪ من مجموع المباني المكتملة عام ١٩٩٧م، ونحو ٨٩٪ من رخص المباني الصادرة في الدولة [١٨].

ثالثاً : تركيب السكان :

عدم التوازن السكاني، وتأثر المجتمع بالهجرة الوافدة الانتقائية، جعل وضع التركيب السكاني في قطر مغايراً شكلاً ومضموناً لما عليه في المجتمعات الطبيعية، وسيتضح ذلك من دراسة عناصر التركيب السكاني التالية :

(١) التركيب العمري للسكان :

يعتبر التركيب العمري للسكان من أبرز الخصائص الديموغرافية التي تميز شخصية المجتمع، لأنه هو المحدد لكثير من التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والديموغرافية، فعليه يتوقف حجم العرض من القوى العاملة، وبالتالي معدلات الإعالة السكانية[١٩].

وعامل السن هو الأكثر تأثيراً في تحديد وقياس مستويات عوامل التغير السكاني مثل المواليد والوفيات والهجرة، إضافة للتغير في البناء الاجتماعي، والنشاط الاقتصادي، وحركة السكان. والعامل الديموغرافي هو الأساس الذي يزود المجتمع بقوة العمل والقدرة على تقديم عدد من السكان لتأدية حاجات المجتمع من الخدمات، وإبراز صورة الأنشطة الاقتصادية للسكان، واتجاه مسارها المستقبلي، كما أنه يشكل الأساس لقياس التغيرات في حركة السكان داخل وخارج قوة العمل [٢٠].

سيتم دراسة التركيب العمري للسكان في البلديات من خلال تقسيمهم إلى ثلاث فئات للسن وهي، أقل من ١٥ سنة، ومن ١٥ - ٥٩ سنة، ثم من ٦٠ سنة فأكثر، ومن الجدول (٨) يلاحظ ما يلي :

جدول (٨)

السكان حسب البلدية وفئات العمر والنوع عام ١٩٩٧

البلدية	فئة العمر (أقل من ١٥)	٪	فئة العمر (١٥-٥٩)	٪	فئة العمر (٦٠ سنة فأكثر)	٪	المجموع	ذكور ٪	إناث ٪
الدوحة	٦٧٠٩١	٢٥ر٧	١٨٩٧٩٠	٧٢ر٧	٧١٢٨	٢ر٦	٢٦١١٧٠	٦٥ر٨	٣٤ر٢
الريان	٤٩٣٠٠	٢٩ر٠	١١٦١٨٥	٦٨ر٤	٤٢٨٩	٢ر٦	١٦٩٧٧٤	٦٥ر١	٣٤ر٩
الوكرة	٧٥٥٧	٣١ر١	١٦٠١٦	٦٦ر٠	٧١٠	٢ر٩	٢٤٢٨٣	٥٩ر١	٤٠ر٩
أم صلال	٦٠٠٧	٣٢ر٧	١١٨٧٢	٦٤ر٥	٥١٣	٢ر٨	١٨٣٩٢	٥٨ر٤	٤١ر٦
الخور	٢٢٦٨	١٢ر٧	١٥١٢٢	٨٥ر٠	٤٠٣	٢ر٣	١٧٧٩٣	٨٠ر٠	٢٠ر٠
الشمال	٩٠٦	٢٢ر٣	٢٩٨٠	٧٤ر٤	١٧٣	٤ر٣	٤٠٥٩	٦٤ر١	٣٥ر٩
الغويرية	٢٢٢	١٢ر٩	١٤٣٢	٨٣ر٥	٦٢	٣ر٦	١٧١٦	٨١ر٦	١٨ر٤
الجميلية	١٨٤٥	١٨ر٨	٧٧٧٠	٧٩	٢٢١	٢ر٢	٩٨٣٦	٧٦ر٣	٢٣ر٧
مسيعيد	١٧٤٤	٢٢ر٨	٥٨٥٩	٧٦ر٧	٣٧	٠ر٥	٧٦٤٠	٧٣ر٤	٢٦ر٦
جريان البطنة	٧٦٥	١٧ر٠	٣٦٢٧	٨٠ر٢	١٢٩	٢ر٨	٤٥٢١	٨٠ر٢	١٩ر٨
المجموع	١٣٧٧٠٥	٢٦ر٤	٣٧٠٦٥٣	٧١ر٠	١٣٦٦٥	٢ر٦	٥٢٢٠٢٣	٦٥ر٦	٣٤ر٤

المصدر : - الجهاز المركزي للإحصاء، المجموعة الإحصائية السنوية، العدد ١٨، ١٩٩٨م.

١- تتفاوت نسب صغار السن الأقل من ١٥ سنة من بلدية إلى أخرى، وتتميز بأنها فئة غير منتجة، ولم يدخل أفرادها سوق العمل، ولا تسهم بدور فعال في العمل وفي مجالات الخدمات المختلفة، وإن كانت تشكل رصيداً كبيراً للمستقبل. وقد مثلت هذه الفئة العمرية خلال بيانات عام ١٩٩٧ نسبة ٢٦ر٤٪ من جملة السكان. وهي نسبة منخفضة قياساً ببيانات عام ١٩٨٦ التي كانت تمثل ٤٠ر٥٪، وسبب هذا الانخفاض الكبير يعود إلى زيادة العمالة الوافدة وارتفاع نسبتهم إلى جملة السكان.

وقد سجلت بلديتا أم صلال والوكرة أعلى نسبة في فئات الأعمار أقل من ١٥ سنة بين البلديات، إذ وصلت إلى نحو ٣٢٪. فهي مراكز عمرانية مستقرة يقطنها المواطنين، مما نتج عنها ارتفاع معدلات الخصوبة.

وتراوحت النسبة في كل من بلدية الريان والدوحة ومسيعيد والشمال، بين ٢٩٪ إلى ٢٢٪، ويرجع التفاوت إلى ان هذه البلديات أصبحت تضم أعداداً كبيرة من الوافدين غير المتزوجين، وخاصة الدوحة (العاصمة)، والشمال، ومسيعيد المدينة الصناعية.

وتقل بعد ذلك فئة صغار السن في البلديات التي ترتفع فيها النسبة النوعية، مثل : الجميلية (٨ر١٨٪)، وجريان الباطنة (١٧٪)، وأخيراً الغويرية والخور نحو (١٣٪). والمجتمعات في هذه البلديات مجتمعات غير طبيعية، حيث تتزايد أعداد الذكور العزاب بين سكانها، أو الذين يفدون دون اصطحاب عائلاتهم معهم، وبالتالي يختل التوازن بالنسبة لصغار السن وتنخفض معدلات المواليد وتقل هذه الفئة، وهي أكثر وضوحاً في بلدية الغويرية والخور.

٢- أما بالنسبة لفئات السن من ١٥-٥٩ سنة فهي تفوق نسبة الصغار والكبار من السكان، إذ تشكل نسبتهم أكثر من ٧٠٪ من جملة السكان، ويعود ذلك إلى زيادة الهجرة الوافدة، ومعظمهم من متوسطي السن، وهو سن العمل، وهذا يتأكد من ارتفاع نسبة الأعمار من ٢٥-٤٠ إلى أكثر من ثلث السكان (٣٦٪)، وبذلك تتضح ظاهرة الانتخاب الهجري العمري بين غير المواطنين، وهي سمة مميزة لمجتمعات المهاجرين، خاصة في الدول التي لا تعد مهجراً دائماً لمعظم الوافدين إليها كمنطقة الخليج.

وقد ارتفعت نسبة هذه الفئة على مستوى جميع البلديات إلى أكثر من ٦٥٪ من جملة سكانها، وبلغت أقصاها في بلدية الخور (٨٥٪)، والغويرية (٥ر٨٣٪)، وجريان البطنة (٢ر٨٠٪)، ومسيعيد (٧٧٪). وهذا يعكس تأثير العمالة الوافدة في هذه البلديات حيث يمثلون معظم سكانها، كما تفتقد هذه البلديات للمستوطنات

السكنية الخاصة بالمواطنين، فهي مدن صناعية ومدن خدمات، خاصة مسيعيد ودخان.

٣- أما عند فئة كبار السن (٦٠ سنة فأكثر) ، فهي فئة غير منتجة، وتضم هذه الفئة العدد الأكبر من الإناث المواطنات في معظم البلديات. وقد تراوحت نسبة هذه الفئة بين ٢-٤٪. بلغت أقصاها في بلدية الشمال (٣ر٤٪) ، وهي مدينة سكنية معظم سكانها من الأسر القطرية، وأدناها في بلدية مسيعيد (٥ر٠٪) ، وهي مدينة صناعية يقطنها عدد كبير من العاملين، لذلك نجد أن فئة الأعمار الوسط في هذه البلدية هي الغالبة.

وتعتبر نسب هذه الفئة منخفضة جداً قياساً بالمستوى العالمي (حوالي ٦٪) ، والدول المتقدمة (أكثر من ٨٪) ، إلا أنها مرتفعة قياساً بنسب الوافدين في هذه الفئة العمرية والتي لم تتعدى ٥ر١٪.

انخفاض النسبة لهذه الفئة يعود إلى التجديد المستمر لقاعدة الهرم السكاني، مما يؤدي إلى قلة التعمير، فزيادة ما يضاف إلى فئة صغار السن من أطفال سنوياً، وارتفاع نسبة متوسط السن من الوافدين، كلها عوامل أثرت في انخفاض نسبة هذه الفئة إلى هذا المستوى. وهذا بدوره أثر على انخفاض العمر الوسيط لسكان قطر حيث كان في حدود ٢٥ سنة، وهو مؤشر لتزايد أعداد السكان في فئات العمر الصغرى والوسطى.

(٢) التركيب النوعي للسكان :

تعد دراسة النوع على قدر كبير من الأهمية في دراسة السكان، لأنها توضح الملامح الديموغرافية للمجتمع ذكوراً وإناثاً، كما أنها نتاج للعوامل المؤثرة في النمو السكاني من مواليد ووفيات وهجرة. وتكون نسبة النوع في أغلب الحالات متوازنة خاصة في المجتمعات التي تمارس ظروفاً طبيعية لا يختص فيها جنس دون آخر، أما في حالة قطر ولكونها دولة مستقبلة لأعداد كبيرة من المهاجرين، فقد أثر ذلك على مستوى نسب النوع

لإجمالي السكان فيها، لتجعلها عالية جداً قياساً بالمجتمعات ذات الظروف الطبيعية المستقرة. ومن خلال الجدول (٩) يتضح الآتي :

- سجلت بلدية الغويرية والخور وجريان البطنة والجميلية أعلى نسبة نوعية إذ وصلت إلى (٤٤٥) ذكراً لكل مائة أنثى في الغويرية، وإلى نحو (٤٠٠) في الخور وجريان البطنة و(٣٢٢) في الجميلية. وهذا مؤشر على زيادة العمالة الذكور الذين يقطنون هذه البلديات، حيث يتواجد بها العمال الوافدون بدون أسرهم والذين يعملون في الزراعة والرعي، بالإضافة لما تضمه هذه البلديات من مناطق عمل ذكورية في المقام الأول كمنطقة دخان البترولية، ومنطقة أم باب الصناعية، بالإضافة إلى المراكز الحدودية للدولة التي تقع ضمن حدود بلدية جريان البطنة مثل مركز أبوسمرة ومركز سودانثيل.

جدول (٩)

النسبة النوعية حسب البلديات عام ١٩٩٧

البلدية	عدد الذكور	عدد الإناث	النسبة النوعية
الدوحة	١٧١٧٩١	٩٢٢١٨	١٨٦
الريان	١١٠٥٨٨	٥٩١٨٦	١٨٧
الوكرة	١٤٣٤٨	٩٩٣٥	١٤٤
أم صلال	١٠٧٤٩	٧٦٤٣	١٤١
الخور	١٤٢٤٢	٣٥٥١	٤٠١
الشمال	٢٦٠١	١٤٥٨	١٧٨
الغويرية	١٤٠١	٣١٥	٤٤٥
الجميلية	٧٥٠٦	٢٣٣٠	٣٢٢
مسيعيد	٥٦٠٩	٢٠٣١	٢٧٦
جريان البطنة	٣٦٢٤	٨٩٧	٤٠٤
المجموع	٣٤٢٤٥٩	١٧٩٥٦٤	١٩١

المصدر : الجهاز المركزي للإحصاء، المجموعة الإحصائية السنوية، العدد ١٨، ١٩٩٨.

- ترتفع النسبة النوعية كذلك في مسيعيد (٢٧٦) التي تعد المدينة الصناعية الأولى في الدولة، ويقطنها أعداد كبيرة من العمالة الوافدة الذين يعملون في الصناعات البتروكيماوية المتمركزة في المنطقة، والميناء الرئيسي لتصدير النفط.

- أما بقية البلديات فتراوحت النسبة النوعية فيها ما بين (١٩٠) كما في بلدية الدوحة والريان والشمال، و(١٤٠) كما في بلدية الوكرة وأم صلال، وتعتبر مدينتي الدوحة والريان مراكز جذب للسكان المواطنين والوافدين، لما تتمتع به من فرص عمل، ونتيجة لتركز الأنشطة التجارية والخدمية فيها، كما أن ارتفاع النسبة في كل من الوكرة وأم صلال، يعود أيضاً لكونهما امتدادات عمرانية للعاصمة، الأولى باتجاه الجنوب، والثانية باتجاه الشمال، ويقطنها أيضاً أعداد كبيرة من العمالة الوافدة.

(٣) التركيب الاقتصادي للسكان :

تعتبر الدراسات المتعلقة بنمو وتركيب وتوزيع القوى البشرية الداخلة في قوة العمل، على جانب كبير من الأهمية في تحديد السياسة، وتخطيط البرامج التي تهدف إلى استغلال الموارد البشرية استغلالاً كاملاً وفعالاً. كما أن دراسة القوى العاملة ونسبة توزيعها من خلال الأنشطة الاقتصادية المختلفة، ممكن أن تعد من أنسب وسائل القياس لسهولة المقارنة من نشاط إلى آخر ومن عام لآخر [٢١].

والجدول (١٠) يوضح شكل التوزيع السكاني في قطر على الأنشطة الاقتصادية المختلفة، مواطنين ووافدين، كما جاء في بيانات تعداد عام ١٩٩٧.

جـــدول (١٠)

توزيع السكان على أقسام النشاط الاقتصادي حسب الجنسية عام ١٩٩٧

النشاط الاقتصادي	قطريون	٪	غير قطريين	٪	المجموع	٪
الزراعة والصيد	٤٣	٤ر	١٠٣٠٤	٩٩٫٦	١٠٣٤٧	٣٫٧
المناجم والمحاجر	٢٠٥٨	٢٢٫٠	٧٣٠٦	٧٨٫٠	٩٣٦٤	٣٫٣
الصناعات التحويلية	٦٤٥	٢٫٧	٢٣٤٩٨	٩٧٫٣	٢٤١٤٣	٨٫٦
الكهرباء والغاز والمياه	٩٠٤	٢٨٫٢	٢٣٠٢	٧١٫٨	٣٢٠٦	١٫١
التشييد والبناء	٣١٨	٦ر	٥٥٧٨٨	٩٩٫٤	٥٦١٠٦	٢٠٫٠
التجارة والمطاعم والفنادق	٨٣٠	٢٫٣	٣٥٨٦٠	٩٧٫٧	٣٦٦٩٠	١٣٫٢
النقل والتخزين والمواصلات	٨٧٦	٩٫١	٨٧٣٨	٩٠٫٩	٩٦١٤	٣٫٤
تمويل وتموين عقارات	٥٣٨	٧٫٠	٧٢٠٠	٩٣٫٠	٧٧٣٨	٢٫٨
خدمات مجتمع	٢٩٨٧٨	٢٤٫٤	٩٢٧٤١	٧٥٫٦	١٢٢٦١٩	٤٣٫٨
أنشطة غير كاملة التوظيف	١٨٥	٦٢٫٧	١١٠	٣٧٫٣	٢٩٥	١٫٠
المجموع	٣٦٢٧٥	١٣٫٠	٢٤٣٨٤٧	٨٧	٢٨٠١٢٢	١٠٠

المصدر : مجلس التخطيط، الأمانة العامة، التعداد العام للسكان والمساكن، ١٩٩٩، ص ١٠٧.

- بلغ مجموع القوى العاملة في قطر ٢٨٠١٢٢ نسمة يمثلون نسبة ٥٤٪ من مجموع سكان الدولة عام ١٩٩٧. وقد بلغ عدد العاملين القطريين ٣٦٢٧٥ نسمة، يمثلون ١٣٪ من مجموع العاملين في النشاط الاقتصادي في الدولة، وهي نسبة ضئيلة جداً توضح قلة مساهمة العمالة المواطنة في قوة العمل. وكانت نسبة الإناث من جملة قوة العمل ضئيلة أيضاً حيث مثلت ١٣٫٥٪ فقط بعدد مطلق قدره (٣٧٧٣٧) نسمة، وأن عدد القطريات العاملات لا يمثلن سوى ربع هذا العدد (٨٧٠٢) نسمة فقط.

- عدم التوازن بين عدد العاملين القطريين وغير القطريين على مستوى جميع الأنشطة الاقتصادية، حيث تتفوق أعداد العاملين غير القطريين بنسبة تصل إلى أكثر من ٩٧٪ من جملة العمالة في قطاع الزراعة والصيد، والتشييد والبناء، والتجارة، والصناعات التحويلية، ونحو ٩٠٪ في قطاع التمويل والتأمين والعقارات، وقطاع النقل والمواصلات. ثم تنخفض قليلاً لتمثل نحو ٨٠٪ في المناجم، والكهرباء والماء، والخدمات، ويعود تفوق مشاركة العمالة الوافدة في قوة العمل، إلى صغر حجم السكان المواطنين وقلة الخبرة في الأنشطة الاقتصادية الحديثة.

- تختلف مساهمة الأيدي العاملة في الأنشطة الاقتصادية، حيث يلاحظ من الجدول أن قطاع الخدمات استحوذ على أكبر عدد من العمالة بنسبة ٤٤٪ من جملتهم. وقد ارتفعت أيضاً نسبة العمالة الوطنية في هذا القطاع مقارنة ببقية القطاعات الأخرى حيث مثلوا نحو ربع جملة العمالة (٢٤ر٤٪).

- استحوذت قطاعات الأنشطة الثالثة على نحو ٦٠٪ من جملة العاملين في الدولة، ويعود ذلك إلى طبيعة النشاط الاقتصادي للبلاد، الذي يعتمد على أنشطة الخدمات الاجتماعية والشخصية، والتجارة بنوعيها جملة وتجزئة، وأنشطة العقارات والمشاريع التجارية، والأنشطة المالية والمصرفية. فقد جذبت هذه القطاعات العمالة من كلا الجنسيتين القطرية وغير القطرية على السواء، حيث بلغت نسبة العمالة القطرية في هذه القطاعات نحو ٨٦٪ من جملتهم، والعمالة غير القطرية ٥٦٪. والملاحظ أيضاً أن النسبة الأكبر من العمالة القطرية تركزت في قطاع واحد وهو قطاع الخدمات بنسبة ٨٢ر٤٪ من جملتهم في النشاط الاقتصادي، وذلك بسبب طبيعة العمالة المواطنة التي تحبذ الأعمال المكتبية والمتركزة في القطاعات الحكومية، ولقلة الخبرة في مجال الأعمال الأخرى خاصة في مجال التجارة والصناعة والتشييد والبناء.

- يستأثر القطاع الخاص بنسبة ٦١٪ من الأيدي العاملة، والقطاع الحكومي ٣٧٪ والقطاع المختلط ٢٪. وتختلف نسبة الأنشطة الاقتصادية في كل قطاع، إذ يسجل

القطاع الحكومي أعلى نسبة له في نشاط الخدمات ٩٢٪، والكهرباء والماء ٩٤٪. أما القطاع الخاص فأكبر نسبة سجلتها الأنشطة الاقتصادية كانت في التجارة ٩٩٪، وأنشطة العقارات ٩٨٪ والزراعة والصيد ٩٤٪، والصناعة التحويلية ٨٢٪، أما القطاع المختلط فأكبر نسبة للعاملين كان في قطاع المال والبنوك ٢٤٪، والصناعة التحويلية ٣ر١٢٪، والفنادق والمطاعم ١١٪.

- بتقسيم السكان النشطين اقتصادياً حسب الحالة العملية، نجد أن ٥ر٩٨٪ يعمل بأجر، ونحو ٨ر٠٪ يعمل لحسابه، و ٦ر٠٪ صاحب عمل.

- يوجد أكبر تركز للعاملين في مدينة الدوحة بنسبة ٦١٪ من إجمالي العاملين في الدولة، تليها بلدية الريان ٢٤٪، ثم بلدية الوكرة ٥ر٥٪، وأم صلال ٣ر٢٪ والخور ٦ر٢٪، والجميلية ٢٪، أما بقية البلديات فلا تساهم إلا بنسب ضئيلة وتصل مجتمعة إلى ٥ر٢٪ من إجمالي العاملين في الدولة.

من خلال استعراضنا لتوزيع قوة العمل نجد أن هناك بعض الخلل ولابد من معالجته عن طريق :-

١- رفع نسبة مشاركة العمالة الوطنية في قوة العمل والتي مثلت نسباً منخفضة كما رأينا، وذلك من خلال ربط برامج التدريب والتأهيل والمؤسسات العلمية باحتياجات سوق العمل. وكذلك تطوير المستويات التعليمية، من حيث المحتوى والمناهج وطرق التدريس، والتركيز على التعليم التقني والفني والتدريب المهني، والاستفادة من القوى العاملة الفائضة في بعض دول مجلس التعاون لسد النقص، والتقليل من استقدام العمالة الأسيوية الوافدة.

٢- رفع معدلات مساهمة المرأة في سوق العمل والانخراط في أعمال تتناسب مع مبادئ الشريعة وتقاليد المجتمع الخليجي وعاداته وقيمه.

٣- رفع نسبة مساهمة العمالة الوطنية في القطاع الخاص، وذلك بإلزام الشركات الخاصة بتشغيل العمالة المواطنة ورفع نسبة مشاركتهم في هذه الشركات. وذلك بعد

تأهيلهم ووضع خطط وبرامج خاصة في المجالات الفنية والإدارية، بما يتناسب ومتطلبات القطاع الخاص. وتقديم امتيازات تتماثل مع الامتيازات التي يحصل عليها المواطن عند تشغيله في القطاع الحكومي، مثل قسائم الأراضي والقروض والحقوق المالية.

(٤) التركيب التعليمي للسكان :

تعتبر دراسة الحالة التعليمية للسكان أحد المؤشرات الاجتماعية الهامة التي تؤثر في عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع، وسنتناول دراسة الحالة التعليمية على مستوى البلديات كما في جدول (١١) ومنه يتضح الآتي :

جدول (١١)

توزيع السكان حسب الحالة التعليمية على مستوى البلديات عام ١٩٩٧

البلدية	أمي	٪	يقرأ ويكتب	٪	حاصل على شهادة	٪	المجموع	٪
الدوحة	٣٠٤٩١	١٤ر١	٥٢٣٨٣	٢٤ر٢	١٣٣٨٠٩	٦١ر٧	٢١٦٦٨٣	٥١
الريان	٢٣٠٥٦	١٧ر١	٤٦٢٠٣	٣٤ر٣	٦٥٥٦٦	٤٨ر٦	١٣٤٨٢٥	٣١ر٧
الوكرة	٢٣٨١	١٢ر٦	٤٢٣٩	٢٢ر٣	١٢٣٥٥	٦٥ر١	١٨٩٧٥	٤ر٥
أم صلال	٥٤٦٣	٣٨ر٥	٤٣٥٢	٣٠ر٦	٤٣٨٦	٣٠ر٩	١٤٢٠١	٣ر٣
الخور	٢٣٧٧	١٤ر٧	٤٤٧٣	٢٧ر٦	٩٣٤٧	٥٧ر٧	١٦١٩٧	٣ر٨
الشمال	٨٨٣	٢٥ر٥	١١٤٧	٣٣ر١	١٤٣٢	٤١ر٤	٣٤٦٢	٨ر
الغويرية	٦٦٢	٤٢ر٢	٤٧٤	٣٠ر٢	٤٣٢	٢٧ر٦	١٥٦٨	٤ر
الجميلية	١٥٥٧	١٨ر١	١٨٤١	٢١ر٤	٥٢٠٣	٦٠ر٥	٨٦٠١	٢ر٠
مسيعيد	٤٩٠	٧ر٥	١١٠٧	١٧	٤٩١٠	٧٥ر٥	٦٥٠٧	١ر٥
جريان البطنة	٧٧٣	١٩ر٣	٢٠٨٥	٥٢ر١	١١٤١	٢٨ر٦	٣٩٩٩	١ر٠
المجموع	٦٥٠٩٣	١٥ر٣	١١٨٣٠٤	٢٧ر٨	٢٤١٦٢١	٥٦ر٩	٤٢٥٠١٨	١٠٠

المصدر : - مجلس التخطيط، التعداد العام للسكان والمساكن، ١٩٩٩، ص ٦٣.

- ترتفع نسبة الأمية في بلدية الغويرية إلى (٤٢٪)، وبلدية أم صلال (٥ر٣٨٪)، وبلدية الشمال (٥ر٢٥٪) من إجمالي السكان لكل بلدية، وذلك بسبب ارتفاع نسبة العمالة الوافدة غير المتعلمة وذات المهن المتواضعة.

- تنخفض نسبة بقية البلديات إلى أقل من (٢٠٪)، وذلك بسبب ارتفاع أصحاب المؤهلات العلمية فيها كما في بلدية مسيعيد، التي انخفضت نسبة الأمية فيها إلى نحو ٥ر٧٪ فقط، لكونها تمثل منطقة صناعية للبتروكيماويات والعاملين فيها من ذوو الخبرة والعلم في مجال عملهم. أما بلديات الدوحة والوكرة والخور فكانت نسبة الأميين فيها متقاربة وهي بين (١٣ - ١٥٪) وهي مناطق سكن مهمة للمواطنين الذين ترتفع فيهم نسبة المتعلمين مقارنة بالوافدين.

- شكل السكان الملمون بالقراءة والكتابة نسبة (٥٢٪) من جملة السكان في بلدية جريان البطنة، وأكثر من (٣١٪) في بلدية الشمال والريان وأم صلال والغويرية، وهي أما مناطق سكنية، أو مناطق إنتاج بترول تقطنها فئة متعلمة من السكان.

- أعلى نسبة من حملة الشهادات سجلت في بلدية الدوحة بنسبة (٥٠٪) من جملة سكانها، يليها بلدية الريان (٣٢٪)، وهاتان البلديتان تعتبران مركزاً عمرانياً لسكن المواطنين والوافدين الذين يعملون في مجالات تتطلب مستوى علمياً مرتفعاً، كالأنشطة التجارية، ونشاط الخدمات، وقطاع المال والتأمين والمصارف، وغيرها.

- ترتفع نسبة الأمية ومن يقرأ ويكتب بين الوافدين إلى ٤٦٪ من جملتهم، بينما هي عند المواطنين ٣٤٪، وفي المقابل ترتفع نسبة حملة الشهادات بين المواطنين إلى ٦٦٪ وتنخفض عن ذلك عند الوافدين إلى ٥٤٪ (جدول ١٢)، وذلك بسبب إلزامية التعليم للمواطنين، مقابل ارتفاع نسبة العمالة غير المتعلمة بين الوافدين.

ومن الجدول يتضح أيضاً أن نسبة الأمية بين الإناث أعلى منها بين الذكور عند المواطنين، بينما هي متقاربة عند الوافدين. ويعود ذلك إلى طبيعة المجتمع المحافظ الذي

حتى وقت قريب كان يمنع المرأة من إكمال تعليمها بعد الزواج، الأمر الذي جعل نسبتهن ترتفع لتمثل أكثر من ضعف نسبة الأمية بين الذكور. أما بالنسبة لغير القطريين فنجد أن نسبة الأمية تكاد تكون متقاربة بين الإناث والذكور حيث تمثل نحو ١٦٪ من جملتهم.

جدول (١٢)

التوزيع النسبي للسكان حسب الحالة التعليمية والجنسية والجنس عام ١٩٩٧

الحالة التعليمية	قطريون			غير قطريين			المجموع		
	ذكور	إناث	جملة	ذكور	إناث	جملة	ذكور	إناث	جملة
أمـــي	٨ر٧	١٨ر٤	١٣ر٨	١٦	١٥ر٤	١٥ر٨	١٤ر٧	١٦ر٦	١٥ر٣
يقـرأ ويكـتب	٢٢ر٠	١٨ر٣	٢٠ر١	٣١ر٤	٢٧ر١	٣٠ر٣	٢٩ر٧	٢٣ر٦	٢٧ر٨
حاصل على شهادة	٦٩ر٣	٦٣ر٣	٦٦ر١	٥٢ر٦	٥٧ر٥	٥٣ر٩	٥٥ر٦	٥٩ر٨	٥٦ر٩
المجموع	٤٩ر٦	٥٠ر٤	١٠٠	٧٥	٢٥	١٠٠	٦٩	٣١	١٠٠

المصدر : - مجلس التخطيط، التعداد العام للسكان والمساكن، مارس ١٩٩٩، ص ٦٥.

(٥) التركيب الديني للسكان :

يعتبر التركيب الديني من الخصائص السكانية التي توضح مدى تجانس السكان، وتبرز أهميته لاعتبار أساسي، وهو أن الهجرة الوافدة، وخاصة الآسيوية، هي المسئولة عن نمو سكان الدولة، وهذه الجنسيات الآسيوية تتميز بتنوع الأديان والعقائد، الأمر الذي قد تترتب عليه بعض الآثار السلبية على تركيب السكان، خصوصاً وأن المجتمع القطري مجتمع إسلامي بالدرجة الأولى.

ومن خلال دراسة التركيب الديني في دولة قطر سوف نتعرف على نسبة كل ديانة من الديانات، وكيف أثرت الهجرة في ارتفاع نسبة بعض الديانات الأخرى.

بلغت نسبة المسلمين نحو (٥ر٨٠٪) من جملة السكان، في حين وصلت نسبة المسيحيين (٣ر٩٪) والديانات الأخرى (٢ر١٠٪)، وهذا يعني أن نحو خُمس السكان هم من غير المسلمين، وارتفاع هذه النسبة - خاصة بين أصحاب الديانات الأخرى غير المسلمة والمسيحية - والتي تمثل نحو ١٠٪ - يعتبر أمراً خطيراً يجعل معتنقي هذه الديانات يشكلون خطورة على التكوين الاجتماعي للسكان، وقد يسبب الكثير من التناقضات الفكرية والاجتماعية، وهو أمر يجعلهم يطالبون بممارسة شعائرهم الدينية، ويقومون بتشييد المعابد لهم، وهو ما حدث فعلاً في بعض الدول الخليجية. وهذا ما سوف ينعكس على الوضع الإسلامي كلما ازداد عدد أتباع هذه الديانات، ولا شك أن ممارسة هذه الشعائر الدينية وما يتبعها من تكتلات قومية لمعتنقيها، قد يضعف الهوية القومية للسكان العرب، حيث أصبحوا في معظم أقطارها لا يشكلون الغالبية العظمى أمام هذه الأفواج المهاجرة، والتي تحمل معها طابعها الديني والقومي المميز، ومما يزيد المشكلة تعقيداً، أن هذا المركب الديني، مصحوب بمركب عرقي متنوع، ولابد من وضع الضوابط التي تحول دون تفاقم هذه المشكلات.

الخلاصة :

- ❖ بالنسبة لنمو السكان اتضح أن هناك نمواً مرتفعاً للسكان بلغ نحو ٤٪ سنوياً، خلال الفترة ١٩٨٦-١٩٩٧. وقد ساهمت الهجرة الوافدة بالنسبة الأكبر من هذه الزيادة، نتيجة الطلب المتزايد على العمالة الوافدة، وإن كانت المؤشرات المستقبلية تؤكد انخفاض معدل النمو إلى أقل من ٢٪ سنوياً خلال الفترة ٢٠٠٠-٢٠٢٥، نتيجة خفض استيراد العمالة في ظل الظروف الاقتصادية التي تعيشها الدولة.
- ❖ وضحت صورة التوزيع السكاني وجود تركز كبير في العاصمة التي تضم نحو ثلثي سكان الدولة، وإن النسبة ترتفع إلى ٩٠٪ إذا ما ضمت مدينتي الريان والوكره (الدوحة الكبرى)، وهذا يعني استقطاب العاصمة لمعظم سكان الدولة بكثافة صافية

قدرها ٤٠٠٠ نسمة/كم٢. وبقياس نسبة التركز وجد أن هناك تركز سكاني كبير، حيث أن ٩٠٪ من السكان يتواجدون على ١٣٪ فقط من مساحة الدولة. وهذه تمثل مدينة الدوحة والمدن القريبة منها، وهي مركز الثقل والارتكاز السكاني والاقتصادي والسياسي والعمراني، أما بقية أجزاء الدولة فتكاد تخلو من السكان.

❖ أما خصائص السكان فقد تأثرت هي الأخرى بالهجرة الوافدة، ووجدنا ارتفاعاً في نسبة الأعمار المتوسطة من السكان إلى ٧١٪ ، وارتفاع نسبة الذكور إلى ٦٦٪. مما يؤكد عملية الانتقاء الهجري للبلاد. كما لاحظنا من خلال التركيب الاقتصادي قلة مشاركة العمالة الوطنية في قوة العمل (١٣٪)، كما اتضح عدم التوازن بين عدد العاملين القطريين وغير القطريين على مستوى جميع الأنشطة الاقتصادية حيث تتفوق أعداد العمالة غير القطرية بنسبة ٩ إلى ١، وهو مؤشر خطير يوضح مدى الاعتماد الكبير على هذه العمالة.

- نظرة مستقبلية، وتوصيات لمعالجة الخلل السكاني في قطر :

(١) ضرورة وضع سياسة سكانية مستقبلية لتحقيق نوع من التوازن بين السكان المواطنين والوافدين، ومحاولة تعديل التركيبة السكانية، والاعتماد على مصادر متعددة من العمالة الوافدة، مع التركيز على العمالة العربية قدر الامكان.

(٢) تنظيم الهجرة الوافدة، وذلك عن طريق استقدام العمالة ذات الكفاءات والخبرات التي تحتاجها الدولة، والتعرف على مقدار العرض والطلب من قوة العمل، وتقليص أعداد العمالة غير المنتجة، والتي تخلق مزيداً من المشاكل الاجتماعية والاقتصادية للدولة.

(٣) رفع كفاءة العمالة المواطنة وتقديم الحوافز المناسبة لهم للمشاركة في مختلف الأنشطة الاقتصادية سواء في القطاع العام أو الخاص، والتأكيد على دورها في عملية التنمية.

(٤) ينبغي اتباع سياسة نشر السكان وتوزيعهم بدلاً من تركزهم في العاصمة، في محاولة لتقليل الضغط على المدينة، ويتم ذلك بتطوير المدن الأخرى، والتي تتوزع في شمال العاصمة مثل الخور ومدينة الشمال، وجنوبها مثل الوكرة ومسيعيد، وتوفير الخدمات بكافة مستوياتها على هذه المدن، لكي تستقطب السكان وتعمل على امتصاص الفائض السكاني الموجود في العاصمة.

(٥) لابد من رفع نسبة مشاركة المواطنين ذكوراً واناثاً في الأنشطة الاقتصادية المختلفة، وعدم تكدسهم في الأعمال المكتبية، وذلك عن طريق تأهيلهم للأعمال المهنية، بتشجيع انشاء المراكز والمعاهد لتدريبهم، وهذا من شأنه أن يقلل من الاعتماد على كثير من العمالة الوافدة.

(٦) إن اتباع إجراءات التقليل من الهجرة سوف يعدل من الخلل الموجود في بقية الخصائص السكانية الأخرى، سواء في التركيب العمري والنوعي، أو التركيب الاقتصادي، أو التركيب الديني.

وأخيراً لابد من الاشارة إلى أن أي سياسة سكانية لابد أن يتبناها ويتولى أمورها ويخطط لها ويتابع عملياتها ويتدارس نتائجها، مجلس أو لجنة وطنية، وأن تكون ضمن خطة زمنية محددة، حتى يمكن الوقوف على ما تحقق من هذه السياسة السكانية، ويفضل تنفيذ ذلك من قبل الأمانة العامة لمجلس التعاون الخليجي، لكون المشاكل السكانية في هذه الدول متشابهة، والأخطار التي تواجههم، والتحديات المطلوبة منهم واحدة.



المراجع

(١) حسن الخياط، الرصيد السكاني لدول الخليج العربية، مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، جامعة قطر، ١٩٨٢، ص ٦٢.

(٢) محمد حسن الجابر، الجغرافية البشرية لقطر، رسالة ماجستير، غ. م.، القاهرة، ١٩٧٧.

(٣) سارة الزمان، جغرافية الخدمات في دولة قطر، رسالة دكتوراة، غ. م.، جامعة القاهرة، ١٩٩٤، ص ٣٥.

(٤) الجهاز المركزي للإحصاء، النشرة السنوية للإحصاءات الحيوية (مواليد - وفيات) العدد الثامن، ١٩٩٢، ص ١.

(٥) نظام عبدالكريم، الزيادة الطبيعية ودورها في معالجة الخلل السكاني في دولة قطر، قسم الجغرافيا، جامعة قطر، ١٩٩٣، ص ٤.

(٦) حسن الخياط، مرجع سبق ذكره، ص ٦٨.

(٧) ج.ج، لوريمر، دليل الخليج، القسم الجغرافيا، الجزء السادس، ترجمة دولة قطر، الدوحة (ب. ت) ص ٩٨٥.

(٨) بيركس وسنكلير، السكان والهجرة الدولية في الدول العربية، اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٨٨.

(٩) United Nation, Demographic Year Book, 1970, P. 165 .

(١٠) الجهاز المركز للإحصاء، المجموعة الإحصائية السنوية، العدد الثامن عشر، يوليو ١٩٩٨، ص٩١.

(١١) حسن الخياط، السكان والعمالة في دول مجلس التعاون الخليجي، مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، جامعة قطر، ٢٠٠٠، ص ٩٦.

(١٢) عثمان الحسن نور، الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، الإطار العام لبناء استراتيجية سكانية لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، الرياض، ١٩٩٦، ص ١١٢.

(١٣) عثمان الحسن نور، مرجع سبق ذكره، ص ٧٤.

(١٤) ناصر فخرو، النمو والتوزيع السكاني في قطر، موسوعة المعلومات القطرية، المجلد الجغرافي، كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، ١٩٩٨، ص ٢١٦.

(١٥) محمد السيد غلاب، محمد صبحي عبدالحكيم، السكان ديموغرافيا وجغرافيا، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٢٠٠.

(١٦) إسماعيل عبدالعزيز، المدن والمستوطنات والتخطيط العمراني، موسوعة المعلومات القطرية، المجلد الجغرافي، جامعة قطر، ١٩٩٨، ص ٢٣٨.

(١٧) محمد الكواري، مدينة الدوحة، دراسة جغرافية، موسوعة المعلومات القطرية، المجلد الجغرافي، جامعة قطر، ١٩٩٨، ص ٣١٧.

(١٨) الجهاز المركزي للإحصاء، المجموعة الإحصائية السنوية، العدد ١٨، ١٩٩٨، ص ٢٥٩.

(١٩) Hawly, A. H., "Population Composition" in Hauser, P. M. and Duncan, O. D., eds., The Study of Population, Chicago University Press, Chicago, 1959, P. 3

(٢٠) فتحي أبو عيانة، جغرافية السكان، الطبعة الثانية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠، ص٣٩٩.

(٢١) سارة الزمان، مرجع سبق ذكره، ص ٦٣.



الشعــــر

وبعض المتغيرات السياسية المعاصرة

في منطقة الخليج العربي

د. نورية صالح الرومي

قسم اللغة العربية - كلية الآداب

جامعة الكويـت

الشعــر
وبعض المتغيرات السياسية المعاصرة
في منطقة الخليج العربي

د. نورية صالح الرومي
قسم اللغة العربية - كلية الآداب
جامعــة الكويــت

ملخص البحث :

تبدأ المتغيرات السياسية المعاصرة التي يعنيها هذا البحث إثر وفاة الزعيم الخالد جمال عبدالناصر، المفاجئة، عام ١٩٧٠ حيث وجد الوطن العربي نفسه في فراغ سياسي كبير.. فبادر كثير من القادة العرب لملء هذا الفراغ، وكان أكثرهم طموحاً لذلك صدام حسين، فرفع لواء القومية العربية، والوحدة العربية وتحرير فلسطين، إلى غير ذلك من شعارات قومية كانت تلهب الجماهير العربية، ثم كان أن أشعل نار الحرب مع إيران.

وصورة الإعلام العراقي في صورة البطل القومي والزعيم المنتظر الذي يمكن أن يملأ الفراغ السياسي والقومي الذي تركه موت الزعيم جمال عبد الناصر. وكانت بعض الانتصارات العسكرية، على ضآلتها، أداته إلى ذلك، وقد جسمها الإعلام العراقي، إلى أبعد حد ممكن، وخاصة بعد انتصاره في المعركة التي أطلق عليها اسم معركة القادسية، وعلى نحو يبدو معها صدام نسخة تاريخية أخرى من خالد بن الوليد.

وكان طبيعياً أن يهلل له كثير من الشعراء العرب، ولا سيما شعراء الخليج، الأمر الذي انتهى - دون إطالة - بصدام إلى أن يمثل صورة البطل المُنقذ والمخلِّص من المخيلة

الشعرية المعاصرة، وتحولت معه بغداد - في تجمعات المربد السنوية - إلى كعبة للشعراء العرب عامة والخليجيين خاصة.

غير أنه ما إن توقفت الحرب العراقية الإيرانية سنة ١٩٨٨ - بعد مئات من آلاف الضحايا - دون نتيجة تنظر - سرعان ما انكشفت الأقنعة المزيفة، والقومية والبطولية التي كان يرتديها صدام. وفوجئ العرب والعالم أجمع بقيامه بغزو الكويت فجأة فجر الخميس الأسود ٢/٨/ ١٩٩٠. بين ذهول أهل الكويت والعرب أجمعين والعالم كله فإذا ببغداد ، مدينة الأمل، تخيب الظن، وتضرب الأماني العربية، وترجع بالحلم العربي منكسراً جريحاً، بعد اجتياح الكويت على يدي الفارس (صدام) في اليوم الثاني من أغسطس ١٩٩٠م.

ويأتي هذا البحث خطوة على طريق الدراسات الأدبية والنقدية المتعلقة بمحنة الكويت إبان الغزو العراقي الغاشم.



Poetry
and Contemporary Political Changes in the Arab Gulf Region

Dr. Nouria Saleh Al-Roumi
Department Of Arabic - Faculty of Arts
University of Kuwait

Abstract

This paper is mainly concerned with the contemporary political changes that took place in the wake of President Nasser's sudden death in 1970, at a time when the Arab World found itself in a tremendous political vacuum. A number of Arab leaders hoped to fill that gap then, particularly Saddam Hussein who chose to wave the flag of Arab nationalism and unity, and pledged support to the liberation of the Palestinian homeland. In so doing, he relied on a highly frenzied discourse that aimed to stir up the emotions of impassioned Arab masses. Saddam's war with Iran was an example not only of emotional rhetoric but erratic action as well.

The Iraqi mass-media projected Saddam Hussein as a national hero, a savior, and a long-awaited-for leader who would fill that polictical and national vacuum felt after the death of Nasser. Small military victories were magnified to the public particularly the

so-called Qadisiya battle, where he was meant to appear as the countcrpart of the Arab Islamic leader, Khalid Bin Al Walid.

It was with little surprise that many Arab pocts, Gulf poets in particular, sang the praise of the Iraqi leader. His image as national hero and redeemer occupied, though not for very long, the forefront of contemporary poetic imagination. Baghdad, the Iraqi capital, hosted the annual Mirbid cultural festival which became central attraction for Arab poets in general, and Gulf poets in particular, and witness to the poetic glorification of Saddam.

The Iraqi-Iranian war ended in 1988, claiming thousands of casualties, It soon ripped off false masks and exposed the real intentions of the so-called Arab national hero: Saddam invaded Kuwait August 2nd, 1990 to the amazement of Kuwait, the Arab countries and the world at large. Baghdad, the city of hope soon turned into a city of disillusionment and defeat.

This paper aims to contribute to critical literary studies with focus on the Kuwaiti crisis at the time of Iraqi invasion.



مدخـــل

تبدأ المتغيرات السياسية التي يعنيها هذا البحث إثر وفاة الزعيم الخالد جمال عبدالناصر، المفاجئة، عام ١٩٧٠ وجد الوطن العربي نفسه في فراغ سياسي كبير.. فبادر كثير من القادة العرب لملء هذا الفراغ، وكان أكثرهم طموحاً لذلك صدام حسين، فرفع لواء القومية العربية، والوحدة العربية وتحرير فلسطين، إلى غير ذلك من شعارات قومية كانت تلهب الجماهير العربية، ثم كان أن أشعل صدام نار الحرب مع إيران، وهي الحرب التي استمرت قرابة عقد من الزمان، وصوره الإعلام العراقي في صورة البطل القومي والزعيم المنتظر الذي يمكن أن يملأ الفراغ السياسي والقومي الذي تركه موت جمال عبد الناصر.. وكانت بعض الانتصارات العسكرية، على ضآلتها، أداته إلى ذلك، وقد جسمها الإعلام العراقي، إلى أبعد حد ممكن، وخاصة بعد انتصاره في المعركة التي أطلق عليها اسم معركة القادسية، وعلى نحو يبدو معها صدام نسخة تاريخية أخرى من خالد بن الوليد، وسرعان ما أطلق على هذه الحرب المجنونة اسم الحرب المقدسة، وأطلق على صدام حامي حمى البوابة الشرقية، وكان طبيعياً أن يهلل له كثير من الشعراء العرب، ولا سيما شعراء الخليج، فضلاً عن كثير من الأنظمة العربية التي شرعت تمده بالمال والعتاد والسلاح بغير حدود.. الأمر الذي انتهى - دون إطالة - بصدام إلى أن يمثل صورة البطل المنقذ والمخلص في المخيلة الشعرية المعاصرة، وتحولت معه بغداد - في تجمعات المربد الشعرية - إلى كعبة للشعراء العرب عامة والخليجيين خاصة، جميعهم يؤم المربد سنوياً بغية مدح صدام البطل، وبغداد الرمز، وبات في رأيهم الزعيم الأوحد.

غير أنه ما إن توقفت الحرب العراقية الإيرانية سنة ١٩٨٨ - بعد مئات الآلاف من الضحايا - دون نتيجة تنظر - سرعان ما انكشفت الأقنعة المزيفة، والقومية والبطولية التي كان يرتديها صدام.. وفوجئ العرب والعالم أجمع بقيامه بغزو الكويت فجأة فجر الخميس الأسود ١٩٩٠/٨/٢ .. بين ذهول أهل الكويت والعرب أجمعين فإذا ببغداد، مدينة الأمل، تخيب الظن، وتضرب الآماني العربية، وترجع بالحلم العربي منكسراً جريحاً، بعد اجتياح الكويت على يدي الفارس (صدام) في اليوم الثاني من أغسطس عام

١٩٩٠، حيث اخترقت قواته الحدود الدولية، بل إنها اخترقت حدود العقل المتزن، لتدفع به إلى الحيرة والتوتر، خصوصاً ما حدث قبل التحرير بأربعة أيام من تفجير المؤسسات الهامة بالبلاد، حيث تصاعدت ألسنة اللهب من كل مكان، حتى أماكن العبادة، ودور التعليم، التي استخدمها - إبان الغزو - مستودعاً لذخيرته، التي تتزود منها قواته الخاصة.

لقد كانت المقاطعة الأسلوب الممكن للنضال، بل إنه كانت هناك مقاومة مدنية مسلحة، هزت الكيان النفسي لقوات بغداد، وذلك بالتكبير الجماعي أثناء فتح النيران من فوق أسطح المنازل على العزل من المواطنين. واكبت ذلك صيحات المقاومة المكتوبة في شعر الشعراء، فهذا هو الشاعر غازي القصيبي[1] يتوجه بشعره إلى محبوبته بغداد إبان الغزو فيقول:

سترتُ وجهيَ يا بغدادُ من خجلي	وصحتُ قلْ يا فمي شعراً فلمْ يَقل
وقلتُ بغداد هذى! كي تُنْكرهُا ؟	ألم تكُن هي وحْيَ الحبَ والغزل؟
ألم تكن في جبين العرب ملحمة	ألم تكُن هي شوقَ الفارس البطل؟

لقد انكشف الزيف، عندما سقط القناع، وشاهت صورة الفارس، الذي شوه تاريخ المدينة بعمله الطائش المجنون.

وتنادت مع هذا الصوت أصوات شعراء العالم العربي، وشعراء الخليج بخاصة من أمثال الدكتور خليفة الوقيان والدكتور عبد الله العتيبي وصقر القاسمي، وعلي السبتي، وأحمد محمد آل خليفة والشواعر حصة الرفاعي ونجمة إدريس والدكتورة سعاد الصباح والشعراء فاروق شوشة ومحمد التهامي والشيخ راشد بن عبد الله آل خليفة .. إلى آخر هذه الكوكبة من الشعراء الذين سنتناول أشعارهم المتصلة بهذا الموضوع في نهر هذا البحث.

ولقد تناول موضوع الغزو باحثون أخص منهم على سبيل المثال الدكتور عبدالله المهنا في دراسته المنشورة بالمجلة العربية للعلوم الإنسانية بجامعة الكويت العدد الثامن والأربعون (١٩٩٤) التي بعنوان: **«محنة الكويت في الشعر المعاصر .. الرؤى والأدوات»**

حيث رصد - من خلال الشعر - حركة المقاومة الكويتية في الدفاع عن الأرض والعرض، وتحليلاً لمواقف بعض الشعراء من فكرة العروبة والقومية، ثم توجهاً نحو رؤى الشعراء في عودة الكويت انطلاقاً من منطق التاريخ ومعطيات العصر.

ودراسة أخرى بعنوان: **«الشعر الكويتي وتجربة الاحتلال»** للدكتور نعيم اليافي، أسهم بها في الندوة التي أقامتها رابطة الأدباء في الكويت، في أبريل ١٩٩٦، وقد وقف فيها عند شعر المقاومة .. كذلك ثمة كتاب آخر صدر من نادي المدينة المنورة الأدبي عام ١٩٩٠، بعنوان: **«سلاح الكلمة الشاعرة في مواجهة طاغوت العراق»** ويُعد هذا الكتاب أول كتاب متخصص في قراءة شعر الأزمة أو الاحتلال - قراءة نقدية - فهو لا يقف عند جمع أشهر النصوص الشعرية فحسب، بل يتجاوزها إلى عدد من الدراسات والبحوث الجادة وكل بحث أو دراسة أو كتاب، كان له بالطبع أدواته البحثية، ورؤيته النقدية ودلالاته الموضوعية وبنيته الفنية والمنهجية [٢].

وقد رأيت أن أرشح لرؤيتي دراسة تأخذ منحى مختلفاً، أتوسم فيها الجدة والأهمية خصوصاً بعد التحولات السياسية التي انعكست على حركة الشعر في الخليج. إنها رحلة ترافقني فيها المدينة والفارس. وهي ثنائية حاولت أن أجلي صورتها فيما تناولته من شعر في هذا المدخل، طوعته لهذه الثنائية. فقد ظلت بغداد صورة المدينة المُثلى، وظل فارسها البطل الحلم عبر التاريخ العربي في فترة الدولة العباسية وما تلاها. ظلت المدينة والفارس متلازمين في تناغم تنادى به الشعراء عبر العصور. فذكر بغداد يعود بنا إلى فوارس أيامها، هارون الرشيد وأترابه، وما ملأ هذه الأيام من مآثر يفخر بها كل عربي، إلى أن تغيرت هذه الصورة وأصبحت الثنائية ثنائية تضاد لا ثنائية تلاحم، فقد شاهت صورة الفارس، وشاهت معه صورة المدينة.

وهذه الثنائية - ثنائية التضاد - كانت بفعل حماقات صدام السياسية والعسكرية خاصة بعد قيامه بالغزو البربري لدولة جارة وصديقة، هي دولة الكويت .. في هذه الثنائية تغيرت صورة صدام/بغداد، أو الفارس/ المدينة، لتصبح مدينة معتدية وفارسها فارساً محتلاً - حتى بعد هزيمته النكراء .. في هذه الثنائية الضدية تحول الحلم إلى كابوس،

والبطل إلى محتل، وكيف سقطت الأقنعة إلى حد البشاعة لتكشف عن الأقنعة المزيفة لصدام.

وشتان بين صدام القادسية وصدام الكويت .. في الأولى كان بطلاً من أبطال التحرير القومي - إذا صدقنا الإعلام العربي، وفي الأخرى كان مستعمراً غادراً لدولة الكويت، أكثر الدول العربية مساندة لصدام في حربه مع إيران، وكان نصيبها منه كجزاء سنمار .

وأجدني في هذا الاستعراض مضطرة إلى الإشارة إلى أنني تصفحت شعر اثنين من شوامخ شعرائنا في مطالع العصر الحديث، وهما أمير الشعراء أحمد شوقي، وشاعر النيل حافظ إبراهيم فلم أعثر في شعرهما إلا على إشارات بعيدة عن بغداد في نثار من الأبيات، مما جلعني في حيرة من أمر تفسير هذه الملحوظة. ففي الوقت الذي تحدثنا فيه عن أكثر من مدينة عربية لم يشيرا إلى بغداد كعاصمة كان لها تأثيرها في مسيرة الشعر العربي، بل والأدب كله. وقد عزوت ذلك - اعتماداً على الذاكرة - إلى بعد بغداد عن التواصل الثقافي مع العالم العربي وركونها إلى الجانب الفارسي والهندي - مما جعلها بعيدة عن خيمة الإبداع العربي في ذلك الوقت. إلا أنه لابد أيضاً من وضع افتراض بُعد النظر عن الشاعرين، حيث كانا - بحدسهما - يشعران بغياب الدور القومي لمدينة بغداد، في الوقت الذي تواصل فيه دور مدينة كدمشق .. ومع هذا فإن هذا الموضوع جدير بالاهتمام والدراسة، وتواصلت بعد ذلك أصوات تتحدث عن المدينة والفارس، إلا أن اللافت للانتباه أنها تناولت المدينة على أنها صدمة حضارية - فيما فسر النقاد - [٣] وهذه الصدمة متصلة بفقدان النقاء المعنوي. إلا أنني أرجح تفسير فقدان النقاد هذا بأنه غياب الفارس، أو غياب المثل الأعلى في وقت تأزمت فيه أمور الأمة العربية، وأصبحت قاب قوسين أو أدنى من التفسخ والتشقق بدلاً من التوجه الثقافي بملامحه التراثية التي كانت تحمل علم الأصول الثقافية والاجتماعية التي تجمع أطراف الأمة، رغم البُعد المكاني. ولكأني بهذا ألمح أن الزمان كان موحداً، سرت في أوصاله مجموعة من المعطيات التي جعلت الأمة كياناً واحداً، وإن تباعدت مساحات الأرض فيه.

وكذلك كانت القدس سبية عند «**حميد سعيد**» في قصيدته «**توقعات حول المدن المهزومة**» [٥] يقول :

ملك يهودي يقضي ليله معها
وقد لقحت
فأولدها دماً مرا
ومات صبيها العربي مقتولا

أما رؤية الشاعر ليافا :

امرأة من أهالي، خضبها الأعداء وباعوها
قطعوا نهديها
سلخوا جلدي حين رفضت قبول النهدين قلائد
للأخت المذبوحة هيروشيما

أما بغداد .. فحديث السياب عن دروبها يحدد معنى الضياع، الذي يعني اختناق النفس في المنعطفات الضيقة، وكلها رموز لما أصبح عليه الحال من إخفاق الفارس، وانكسار خطواته يقول[٦]:

وتلتف حولي دروب المدينة
حبالاً من الطين يمضغن قلبي
ويعطين - عن جمرة فيه - طينه
حبالاً من النار يجلدن عرى الحقول الحزينة
ويحرقن جيكور في قاع روحي
ويزر عن فيها رماد الضغينة

إن بغداد تضم السجون والمقاهي والبارات والملاهي ومستشفيات المجانين ودور البغاء، ويستغل الشاعر شرايين تموز في تغذية كل هذه الأطراف. أما اللات - أم تموز - فهي الأم العراقية التي ثكلت ابنها:

إن المدن العربية جميعاً تمثل قرية واحدة في مفهوم المدينة العالمية، إذ أن هذه الأصقاع العربية - مدناً وقرى - يجمعها نداء عربي واحد، وسلوك عربي واحد. اكتشفنا - فيما بعد - أنه كان نداء الحناجر بدلاً من نداء القلوب، نداء الخطابة بدلاً من نداء المنطق. ولذا أصبحت المدينة في نظر الشعراء امرأة، وهي الوطن فيما يشير إليه الرمز، تحمل كثيراً من صفات المجتمع العربي عامة، تلك الصفات التي يحاول (أدونيس) أن يحطمها مختلفاً في غايته عن كثير غيره من الشعراء.

يقول أدونيس :

يا امرأة الرفض بلا يقين

يا امرأة القبول

يا امرأة الضوضاء والذهول

يا امرأة مليئة العروق بالغايات والوحول

أيتها العارية الضائعة الفخذين يا دمشق

وهكذا كانت نيسابور الخيام (أو البياتي) امرأة متعهرة مبتذلة

كل الغزاة بصقوا في وجهها المجدور

وضاجعوها وهي في المخاض

إن البياتي يمعن في إيراد الصورة كلما أورد ذكر المدينة[٤] :

العاقر الهلوك

من ألف ألف وهي في أسمالها تضاجع الملوك

....

تفتح للغزاة ساقيها وللطغاه

تحمل حملاً كاذباً في كل فجر، وتموت كما القمر..

غاب وراء غابة النخيل في السحر

وترسل النواح : يا سنابل القمر
دم ابني الزجاج في عروقه انفجر
فكهرباء دارنا أصابت الحجر
وصحكه الجدار، خضه، رماه لمحة البصر
أراد أن ينير، أن يبدد الظلام فاندحر

إن الناس يتحولون إلى تماثيل من طين، أو صور متفسخة، كأنها أحلام المجانين. وهنا تتشكل المدينة بغداد، فهي حيناً مأوى سربروس (الكلب المتعدد الرءوس) وهي حيناً بابل، التي تشكو الجفاف، حيث لا تنفع القرابين والصلوات. وهي حيناً آخر بابل القديمة، ذات الجنات المعلقة، إلا أن غرسها رءوس:

أهذه مدينتي ؟ جريحة القباب
فيها يهوذا أحمر الثياب
يسلط الكلاب
على مهور إخوتي الصغار والبيوت
تأكل من لحومهم، وفي القرى تموت
عشتار، عطشى، ليس في جبينها زهر

إن الشعراء فيما أوردت يتناولون المدينة، ويهملون الفارس، وهي ثنائية ناقصة، لأن الفارس غاب تماماً، أو أصبح دوره هامشياً.

إن الشاعر في هذه الحالة يعجز عن التعايش مع المدينة التي فقدت الفارس، وهو بأدواته الفنية يبحث عن الفارس فلا يجده، وهنا لا يملك إلا تصوير المدينة وقد تأزمت أحوالها، وهجم ذئابها على أناسها. أما المدينة عند (أحمد حجازي) فقد تجمدت مشاعرها، وارتدت ثوب الزيف والخداع.

اللغة المطاط، والمضحك، والمروض المفسر المصفق
الشخص المحترف الهاوي المناور المداور العظيم

إنه يجمع في هذين السطرين شخوص المسرح المديني، وكلها إشارات لغياب الفارس. وكذلك نرى المدينة عند «صلاح عبد الصبور» في قصيدته «أغنية للقاهرة» من ديوانه الثالث «أحلام الفارس القديم». نراها وقد اجتمعت فيها السلبيات التي يعانيها مع غيره من الشعراء، وأرى أن جماع هذه السلبيات وهو غياب الفارس أو دوره الهامش بقول صلاح عبدالصبور[7]:

لقاك يا مدينتي حجي ومبكايا
لقاك يا مدينتي أسايا
حين رأيت من خلال ظلمة المطار
نورك يا مدينتي عرفت أنني غللت
إلى الشوارع المسفلتة
إلى الميادين التي تموت في وقدتها
خضرة أيامي

إن المدينة هنا نبع عذاب الشاعر، ونبع إبداعه أيضاً، ولكنه يظل يشعر في داخلها بالاغتراب لأنه يبحث عن الفارس فلا يجده، وهذا الأمر يفقد الثنائية بين المدينة والفارس أحد أطرافها - كما شرحنا من قبل - ويظل بحثه عن الفارس، مع تمسكه وعشقه للمدينة رغم ما يلقاه فيها يقول :

لقاك يا مدينتي دموع
أهواك يا مدينتي الهوى الذي يشرق بالبكاء
إذا ارتوت برؤية الحبيب عيناه
أهواك يا مدينتي الهوى الذي يسامح
لأن صوته الحبيس لا يقول غير كلمتين
إن أراد أن يصارح

إنني لا أميل إلى تفسير هذا بالتحول عن صالح المدينة، لأنه يظل مغترباً بداخلها يقول:

أهواك رغم أنني أنكرت في رحابك
وأن طيري الأليف طار عني
وأنني أعود، لا مأوى، ولا ملتجا
أعود كي أشرد في أبوابك
أعود كي أشرب من عذابك

إنه موقف متأزم، متأرجح بين الضياع في المدينة، وغيبة الفارس. إن المدينة ماثلة في العلاقة بينها وبين شخوصها الذين قد يكون الفارس من بينهم، ولكنه مهمش الدور، أو قد يكون غير موجود، وفي هذه الحالة تظل الثنائية بين الفارس فاقدة طرفاً من أطرافها وهو الفارس.

وقد يتقلد الفارس سيفه ويمر بين الناس، مانحاً إياهم ما يشاء من الحرية - من وجهة نظره - وقد يمر سالباً إياهم هذه الحرية. يتجلى ذلك واضحاً في مسرحية «مأساة الحلاج» عند صلاح عبد الصبور والتي تلتقي مع ما فعله الفارس المهزوم صدام حسين عندما سلب شعبه كل الحرية، وجعل من نفسه الشخص الأوحد الذي يؤدي كل الأدوار، حتى أدوار السلب والنهب. فالإنسان في مسرحية الحلاج سلب حرية أن يكون وأن يعيش. والنص يعتمد على وقفة رجل حر، يقول كلمته فيضيق بها الحاكم، فتسلب حريته ويسجن ويحاكم. وقد حدد قضائه الحكم عليه قبل المحاكمة وهو الشنق. أليس هذا ما يفعله الفارس المغتصب في بغداد. لقد سلب الحرية من الحلاج فسُلبت منه الحياة، ولدى فقدان الحرية عند الحلاج يكون فقدها من الجماعة. لقد دافع الحلاج عن حرية الإنسان بالكلمة، وفقدها من أجل الكلمة. لأن الأرواح من منظوره تحيا بالكلمات. إن المستقبل يضيع مع فارس مغامر، يجعل من مدينته مساحة يتمدد فيها الفقر، وتتعرى فيها المرأة كي تأكل. هذا القنوط يمزق سعيد - إحدى شخصيات المسرحية فيجعله عاجزاً عن الحركة.

سعيد : في بلد لا يحكم فيها القانون
يمضي فيه الإنسان إلى السجن بمحض الصدفة
لا يوجد مستقبل

في بلد يتمدد في جثته الفقر ...
كما يتمدد ثعبان في الرمل
لا يوجد مستقبل
في بلد تتعرى فيه المرأة كي تأكل
لا يوجد مستقبل (٨)

إن الشعب هنا يشعر بالهزيمة، فهو لم يحقق شيئاً .. لا الثورة ولا الحب، فيأخذ في الحلم ببطل مخلص، نبي يحمل سيفاً ويأتي سريعاً قبل أن يحل بهم الرعب القادم، كنتيجة لما يبيته هذا الفارس المغامر.

إن هذا الذي تشير إليه سطور مسرحية الحلاج هو الذي جرى عندما احتل العراق الكويت، في أحداث شنيعة متسارعة، كانت تبحث لنفسها كل يوم عن مبرر جديد، جعل الشاعر العربي، بل المواطن العربي العادي في موقف معقد، لا يرى فيه مواطئ قدميه، فضلاً عن عدم القدرة على العثور على أفق هاد يتجه نحوه، ويقتنص الخلاص. إلا أن موج الخليج أفرز مقاومة تراوحت بين المد والجزر، وتجسدت في النهاية في رأي موحد، هو أن شعر هذه المفاجأة شعر قضية، يتحرك عبر موقف، ويرصد حركة الفارس الذي أسلمناه الراية يوماً فأسقطها من يده بفساد رأيه، وسوء قصده.

ولئن تفاوتت الأشعار فيما بينها مساحة الاهتمام، وفي مستوى الإبداع، إلا أننا نلمح أن مجموعة الأشعار الخليجية مثلت عينة من الشعر العربي إلى جانب ما كتبه الشعراء من كل أرجاء الوطن العربي، هذه العينة التي مثلت الموقف الشامخ بالكبرياء، المتماسك بالتوحد فكراً وشعوراً وهدفاً، بحيث أصبحت كلها إشارات قوية تهدي الباحثين إلى الكلمة الرأي، والكلمة الموقف، في ظلمات اليأس المهين. تلك الكلمة التي تصور سقوط الشعارات، والمحاولة اليائسة لاغتيال الحلم، واقتلاع الشعب، عندما غدر الأخ الذي كان، بل الفارس الذي كان.

ويمكن القول إجمالاً إن الشعر الخليجي لم يترك لحظة من لحظات الهول، أو جزئية من جزئيات ما جرى إلا وتحدث عنها وصفاً وتحليلاً، وكشفاً عن الدوافع، وطرحاً لاحتمال ما يمكن أن يحدث في قابل الأيام.

وعلى هذا فإن الشعر الخليجي في تلك الفترة كان (ديوان الخليج) انضواء تحت لواء (الشعر ديوان العرب).

وهذا الذي عرضت في هذا المدخل يمهد للدخول في مباحث هذه الدراسة من خلال قسمين: الأول صورة بغداد قبل غزو النظام العراقي لدولة الكويت من خلال محور التعامل المجازي والموضوعي لهذه الصورة عند شعراء منطقة الخليج العربي، وهي صورة متلونة، من مفرداتها صورة بغداد المعشوقة الجميلة، التي هام بها جميع شعراء المنطقة؛ لأنها تمثل امتداداً للتاريخ العربي الزاهر، ورمزاً للنقاء والبطولة. فهي رمز لبغداد القديمة، بغداد هارون الرشيد، في حضارتها وإشعاعها الفكري. لقد كانت مقصد الشعراء والأدباء والمفكرين عبر مهرجان المربد السنوي في العراق. بل إن صورة الفارس نفسه كانت رمزاً للفارس المثال في الشجاعة والبطولة، حامي البوابة الشرقية من أطماع الأعاجم والمجوس، مخلص الشعب العربي من الإحباطات العديدة التي تواجهه. وينهض هذا القسم على الثنائية والتقابل في صورتين مؤتلفتين متطابقتين، غير مختلفتين ولا متنافرتين.

أما القسم الثاني فقد تعرضت من خلاله لتاريخ الأطماع العراقية في دولة الكويت إلى أن حدث الغزو الغاشم، وما تبعه من سلب ونهب وأسر وقتل، واعتداء على شرف المحصنات في محاولة عابثة لإحداث تدمير كامل لبلد وشعب، يستوي في هذا الرجال والنساء والأطفال، من أبناء الكويت، أو المقيمين على أرضها - عرب وأجانب -.

لقد مثل ذلك فاجعة للشعراء في الوطن العربي، حيث فجع الجميع في الفارس، وتشويهه لشكل المدينة، مدينة بغداد. ولهذا فإن هذا القسم ينهض بثنائية مغايرة، تتناقض مع الثنائية المؤتلفة في القسم الأول، حيث تنهار الصورة المثالية لبغداد، ويترجل

فارسها وبطلها عن جواد البطولة، ليتحول إلى لص سارق مغتال، يقود جحافل المغول والتتار.

وأشير هنا إلى تعدد الثنائيات، بين التحام كامل في صورتي بغداد القديمة والحديثة في عصر الرشيد، سرعان ما يذوي ويحل محله نوع من الثنائية القائمة على الانفصال التام بينهما فتبرأ بغداد القديمة - في عهد الرشيد - من بغداد الحديثة - في عهد صدام - بعد غزو الكويت.

وثمة ثنائية أخرى لصورة بغداد الحديثة قبل الغزو، وبعد الغزو، حيث تتقابل الصورتان، ولكن في تناحر وتضاد، وتبدل كامل للصورة المثالية التي كان يتناولها الشعراء في شعرهم.

وسوف أركز على التعامل الأسلوبي في التصوير الشعري في كل هذه الثنائيات حيث يتناغم المعجم الشعري، في مرحلة الثنائية المتوافقة، ويتناحر في مرحلة الثنائية المتنافرة. ففي الثنائية المتوافقة يمتد المعجم الشعري في عبارة فخمة، ولفظة مفردة مشحونة بالعاطفة الجيّاشة، تتعانق مع مفردات فن الخمريات، والشعراء المتصوفة. أما الثنائية المتنافرة فسوف تتعامل مع مفردات الغدر والخيانة والجريمة، حيث تتبدل ألفاظ معجم هذه الثنائية من صور الغزل الجميلة، إلى عبارات الهجاء، حتى ليمكن أن نربط بين معجمها ومعجم قصائد فن الهجاء في الشعر العربي.

ولن يفوت هذا البحث أن يتعرض لاختلاف النغم العروضي عبر هذه الثنائيات، حيث تتوافق التنغيمات مع ثنائية الرضا والتوافق، وتتبدل مع ثنائية التنافر والاختلاف. ارتباطاً بما تفرزه هذه الأوزان من صور وعبارات، ومتن مجازى، وأجرومية أسلوبية تختلف في كلتا الحالتين.

وقد جاءت هذه الدراسة في قسمين - في ضوء الثنائية التاريخية - أو بالأحرى المتغيرات السياسية المعاصرة، في العراق، ونظامها السياسي الذي انكشفت أقنعته المزيفة بعد غزوه للكويت .. وهذا القسمان هما :

القسم الأول بعنوان :

(الفارس الأمل والمدينة المعشوقة)

وفيها يعمد البحث إلى الكشف عن صورة بغداد/صدام في الشعر العربي المعاصر، إبان الحرب العراقية الإيرانية، وقبل غزوه للكويت.

القسم الآخر بعنوان :

(موت صورة الفارس)

في الشعر العربي المعاصر، إثر غزوه - صدام - لدولة الكويت عام ١٩٩٠، وهي صورة نقيضة تماماً لصورته في القسم الأول.



القسم الأول

الفارس الأمل والمدينة المعشوقة

توطئة

ربما كان لزاماً بل ومفيداً ألا أوغل في الحديث عن الجانب التاريخي للعلاقة الوثيقة بين بغداد والكويت، بالرغم مما كان يتخللها من محاولات عراقية محبطة في حينها للإفلات من دائرة العلاقات الأخوية، التي تفرض الالتزام الخلقي من خلال الانتماء العربي، بل انتماء الجوار الذي ربط - بالمصاهرة وغيرها - بين الشعبين الجارين الأخوين.

ولعل أقرب الفترات إلى التناول، بل وأصدقها للتعبير عن عمق هذه العلاقة، بل واعتبارها علاقة مصير - هي الفترة التي قامت فيها الحرب العراقية الإيرانية إذ أنها - فيما بعد - كانت التمهيد لغزو الكويت. ولست مع أولئك الذين يتوسعون في حصر دواعي هذه الحرب من خلال كونها مواجهة عرقية بين قوميتين عربية وفارسية، فإن ثمة عوامل تفجرت منذ أعلنت إيران تصدير الثورة الإسلامية، حيث اقتنع صدام بأن موقف

المتـفرج من هذه الحرب لم يكن إلا تصفـيـة لنظامه، فلجأ إلى الحـرب مؤمناً بأن هجومـه حينئذ يمثل دفاعاً عن النفس.

إلى هنا ويظل الفـارس ملء البـصر والفـؤاد، وتظل المدينة معـشوقة، تمثل الأمل في المستقبل، والدفء الذي يحمي من عـوادي الأيام. وتظل الأقلام الخليـجية تسطر، تحميساً للفارس، وتمجيداً لمدينتـه. يقول «يعقوب عبد العزيز الرشيد» في مقدمة كتابه «الكويت وغدر الجار»[(٩)]:

«ما كنت قد تمنيت أن يرتد قلمي عن مناصرة شخص كنت أحبه كل الحب، وأقدّرهُ كل التقدير. أحببته لأنني كنت أظن بأنه ذلك الرجل الصادق المحب الأمين، وقدّرتُه لأنه كما خيل إليّ بأنه ذلك الإنسان الذي يسعى إلى تحقيق الرفاهية لشعبه المسجون في العراق، وإعلاء كلمة الأمة العربية، وذلك من خلال ما نسمعه من خطابات رنانة، وكلمات موزونة، كلها تحث الأمة العربية على التلاحم، والوقوف صفاً واحداً في وجه الخطر المحدق بها. ولم يخامرني في يوم من الأيام أي شك في ذلك، وقد كنت أدعو له بطول العمر لقيادة الأمة العربية والوصول بها إلى مراتب العز والسؤدد».

هذا ملمح من ملامح الشعر الكويتي تجاه الفارس المخلص.

المدينـة المعشوقـة :

وتستمر الكلمة الخليجية مؤدية دورها في مد حبال الود نحو المدينة المعشوقة. وها هو ذا الشاعر **يعقوب عبد العزيز الرشيد**[(١٠)] في قصيدته تحت عنوان **«ذكريات»** والتي أرخ لها في بغداد ١٥/١/١٩٨٣ يقول :

أستعيدُ الذكرياتْ
لليالي الحالماتْ
في الجبال السامقاتْ
والرمال الناعماتْ

فالليالي الحالمات في البيت الأول إشارة إلى طيب العيش والإقامة، والشعور بالأمان. وكأنه يشعر - من خلال تعبيره - بأنه في بغداد الرشيد التي كانت تفوح بعبق الحب والفن والجمال حيث يستطرد قائلاً :

والرياض الحانياتْ
والزهور العابقاتْ
والشواطي الهائماتْ
والسواقي الدافقاتْ

إن كل شيء يتعاون من أجل خلق هذا الجو الرومانسي من خلال :

والطيُور السابحاتْ
والغيوم الماطراتْ
والشموس الدافئاتْ
والنجوم الزاهراتْ

ويتضافر هنا الوزن مع اللفظ في تناغم يفيض رقة وعذوبة، يبرزها بحر الرمل الذي كتب به الشاعر هذه القصيدة (فاعلاتن فاعلاتن) والذي يتناسب مع هذا الجو الراقص الحالم حيث يقول :

والأغاني الوالهاتْ
والنجاوي الهامساتْ
والقلوب الخافقاتْ
للعيون النَاعساتْ

إن الأغنية الوالهة، والنجوى الهامسة من قلوب خافقة نحو عيون ناعسة لا تكون إلا في مدينة الأمل التي يحدو خطى رجالها فارس برعاها، ويحظى بالحب لأنه يحقق لمدينته الأمان.

إن صورة بغداد تمثل دار السلام في التراث العربي، عندما كانت تفيض بعبقريات العصر العباسي. إنها التي ترعرع الشباب في أزقتها، واستمتعوا ببساتينها، سهروا على عتبة الدار، بينما الأطفال يلعبون في بساتين النخيل.

والمقهى في بغداد .. شعر وسياسة وغناء، فمن مقهى للرصافي إلى مقهى للزهاوي. والشارع البغدادي مليء بالحياة والحركة، ودجلة يموج بقوارب الصيد، وزوارق التسيارة حيث ينزل البغدايون إلى النهر، وقد ضم كل زورق عائلة في طريقها إلى ساحل رملي تقيم عليه موائد السمك المزكوف، وتقضي سهرة الخميس. إنها مدينة الأحلام التي لا يبعد إنسان عنها إلا ويتذكرها وسرعان ما يعود إليها، فعندما يغيب عنها الإنسان يشعر بأنه افتقد شيئاً وكيف لا؟ وهي البوابة الشرقية للأمة العربية [١١].

وهذا هو الشاعر «**عبد الله العتيبي**» في قصيدته (**بوابة الريح**) يتحدث عن محبوبته في رمز موح، إنه لا يطيق أن تغيب عنه، أو يغيب عنها : [١٢]

كل شيء يغيبُ حين تغيبين ... ويخلو من الزمان الزمان
ويضيق المكان حتى كأني ... أحسبُ الأرضَ قرّ منها المكان
ويَعزِ الخيالُ وهو لقلبي ... في احتدام الأسى هو المُستعان

إنها ملاذه الذي يقف كياناً مرئياً في تجربة الشاعر المسافر، إنها تمثل وظيفة وسائطية، أو وعاء يستغله الشاعر ليصور الحرص على المدينة الأمان، بل إنه يجعل منها إطاراً لفلسفته، رافداً لإحساسه بالمعاناة، أو الضياع. ويستمر الشاعر :

في حقول المنى أمر كسيراً ... كمغن قد شُلَّ منه اللسانُ
أنكرتني مواسمُ العشق جهلاً ... مثل خمر قد أنكرتها الدنانُ

إن المدن الغريبة تنكره جهلاً منها، إلا أنه يظل على شوقه وحنانه، يرفض أن يتحول إلى عمود من الملح، يذوب في أية مدينة يذهب إليها:

يا سراجَ الوجود يا شمسً قلبي ‏ ‏ كل شيء سواك وهمٌ دخانُ
كلُ حلم يقودني نحو عينيك ‏ ‏ فأنت المنى وأنت الأمانُ
كلُ وقتٍ سواكِ خارج عمري ‏ ‏ كل عشقٍ سواك زيف هوانُ

إن الشاعر هنا ينظر إلى الزمن على أنه تيار مستمر، إلا أنه يربط بين هذا الاستمرار، ومعايشته مدينته، وما عدا ذلك فهو خارج عن الزمن، ويمكن التغاضي عنه، بل إنه يجمده انتصاراً عليه، وتشبثاً بالبقاء المتواصل مع مدينته، المحبوبة الجميلة، التي يمثل زمن التواصل معها انتصاراً حقيقياً يقول مخاطباً مدينته:

يا حدود المنى ويا مبتداها ‏ ‏ يا جلاءً تصبو إليه الحسان
آه لو تدركين مأساة ظني ‏ ‏ أن دنيا الظنون حرب عوان
من لظاها تخشى الكروم الدوالي ‏ ‏ وباطيارها تشك الجنان

وبعد أن يتجاوز زمن الجمود الذي تجاهله، ويعود إلى مدينته يقول :

كل شيء يعود حين تعودين ‏ ‏ ويأتي قبل الأوان الأوان
ويعود المكان رحباً فسيحاً ‏ ‏ كقلوب أتى إليها الأمان

وانظر معي قوله : «ويأتي قبل الأوان الأوان». إنه يلعب بالزمن لعباً مجازياً، أو خيالياً، لأن خياله عندئذ يمتد ليضم مساحة أكبر من المكان، وزماناً أرحب من الزمان.

ويتوازن - في ثنائية جميلة - رمز شاعرنا في قصيدته السابقة، مع تعلقه بمدينته الكويت، وذلك في قصيدته «مزار الحلم» يقول [١٣] :

سأنهي عنك الحلما ‏ ‏ وأصبحُ للزّمان فما
وأمنحُ نبضَ أعماقي ‏ ‏ لكلٍّ مغرِّد نغما
أُلملمُ كلَّ أفراحي ‏ ‏ لكي ألقاكِ مبتسما

ها هو ذا يجعل من نفسه فما للزمان، يترجم اللحظات في توجدان العاشق:

أنا النجمُ الذي مازال   يستجدي الحياةَ سَما
ألوبُ كَلعْنةِ الترحال   أمضي أذرعُ العدَما
كأني أمْتطي زَمنا   من الأيام قد هُزِما

إن الحب للمدينتين واحد، ولكنه منشطر فلا تدري لأيهما النصيب الأوفى، لأن غرامه بالوطن هو الغرام نفسه بالمدينة الملاذ يقول:

أحسُك في جَفاف القلبِ   نَغيْما في الضلوع هَما
يُجددّ خْطوَةَ الأيام   في دربٍ بدا هرماَ
أتيتكِ يا مَزارَ الحلم   لأنهي عندك الحُلما

وتبلغ قمة التعلق بالفارس والمدينة عند الشاعر **«عبد الله العتيبي»** في قصيدته **«من تداعيات أبي بصير الأعشى»**، حيث يقول: (١٤)

لنا أواصر مجد لو نضفرها
جدائلا فوق هامات الورى شَرفوا
«لو أن كل مَعَدّ كان شاركنا
في يوم ذي قار(*) ما أخطاهُم الشرف»
أو أن كل معد أينعت غضباً
بسيف بغداد آن البغي يُعسَفُ
حين أشر أبت بنا بغداد شامخة
تعانق الشمس لما اشتدت السُدُفُ
شادت على الشرق باباً من تشوقها
كل الشموس على أعتابه تَقِفُ

(*) ذو قار: ماء لبني بكر، عنده جرت معركة مشهورة، تغلب فيها العرب على الفُرس أول مرة، وأشار رسول الله ﷺ إليها بقوله: «هذا أول يوم انتصف العرب من العجم، وبي نصروا».

إنه يستلهم ماضينا المزهر في موقعة ذي قار، ويقتبس من إلهاماتها للشعراء فيضيف:

«إن الفرات إذا جاشت غواربه» فألف أرض من الطوفان تَرتجف
إني لأبصر في بغداد ألوية تَخْضَرُّ شوقاً لها فرسانَنَ سلفوا
إني لأسمع في الأصداء جلجلة أحقاد (ذي قار) يُطفِي نارَها الخَلَفُ
إني لألمح في الآفاق ثانية أحلامَ كسرى مع (الإيوان) تتقصفُ

إنه صوت الماضي، الذي يبعث صوت «النابغة الذبياني»، وهو يمجد أيام العرب ومواقعهم.. إنه شاعرنا الذي يقف معتزاً بمدينته وفارسها، في قاموس يبتعث اللغة اللرنانة المجلجلة، التي تتناسب مع جلال المدينة، وشموخ فارسها.

ويفرد شاعرنا قصيدة تحت عنوان : (بغداد) قالها أثناء انعقاد الأسبوع الثقافي الكويتي الذي أقيم ببغداد سنة ١٩٧٩، حيث يخاطب المدينة على أنها الأمل، وكيف تكون الأمل إلا بفارسها؟! لأن المدينة مكان لا يحرك أيامه إلا الفارس. ووسط الأيام الحالكة التي يمر بها العرب، يجد الملاذ عند مدينته وفارسها، يقول العتيبي [١٥]:

الحالكاتُ بباب الشرق تَزْدَادَ فجدّدي العهدَ للإشراق بغدادُ
لعل فجرا نسجنا أفق مطّلعهِ مخبأ، حيث جُرح الليل مُزدادُ

....

فكل مجد وإن طالَ المخاضُ به له مع الليل والآلام ميلادُ
أنتِ التي جَعَلتكِ الشمسُ كعبتها وكلُ فجر إلى واديك يَنقادُ

والفارس هنا امتداد لفوارس آخرين سابقين. إنه يكمل معهم حلقات المجد المؤثل، الذي هز جنبات الدنيا، وملأ أركان الأرض، وتسامعت به الآفاق يقول :

أهلوك هم وهبوا التاريخ سيرته وغيروا سيرة الأيام أو كادوا
مدى الجسور ففينا كلُ مُشرقة لها مع الشمس أنسابٌ وأحفاد

إن الشاعر يستطيع - رغم كآبة الحاضر وإفلاسه - أن يمد جسراً إلى المستقبل، الذي يتحمل عبئه المدينة والفارس، فيتوجه إلى مدينته وفارسها:

يا بنت «دجلة» أدّمنا تسولنا   خلف الحوادث نبكي عهد مَنْ سادوا

....

بغدادُ والمجدُ بَعْضُ مِنْ توهجنا لـ   ـو أينعَ الجُرْحُ شُدْنا مثل ما شادوا
بغداد جئناكِ والأعماقُ مورقة   بالحب، والقلب للأشواق ينقاد

إنها ثنائية فرعية، يستجلبها خيال الشاعر، فهو يناغم بين الفخر ببغداد لقاموسه اللغوي، وبين الغزل الظريف الذي تكشف عنه كلمات: الحب والأشواق. ويستطرد قائلاً:

من الكويتِ أتينا وحِي أغنيةٍ   ما ضمها في احتفال الزيفِ إنشَادُ

وينتقل إلى بيت يكرره مؤكداً المعنى الذي أورده فيه حيث يقول:

بغدادُ جئناك والأعماقُ مُترعة   بالحب، والقلبُ للأشواق ينقادُ
ماضٍّ يا«هبة النهرين» لو سُقيت   من فيض نهركِ صحَراء ووُرادُ

....

وأورَقت في يد الراعي ربابتهُ   وأينعت فيه أحلامُ وأعياد

إنه يؤكد إيمانه بالمستقبل، إيمانه بتجديد الحاضر، والخروج به من الركود، ثقة في قهر الزمن، والتغلب على السكون والضعف. إن الفارس هنا - ومن خلال مدينته - هو الوجه الرائد لأمة، ينهض بها حتى لا تستسلم للزمن الرديء، تمثلاً لعمق التفاؤل في وجود الفارس المُنقذ.

امتداد عشق المدينة والتعلق بالفارس

وهذا صوت آخر قوي إنه عاشق المدينة، ومتشبث بالفارس .. الشاعر «خليفة الوقيان»، الذي يقول في قصيدته «أغنية لبغداد»[١٦].

بغـداد يا شفـة الزمـان — البكر والوجد المُصفى
يا توأمَ التاريخ تَرْجِلُ — المُنـى سيَفْـا وَحرفْـا
يا غيمة يَسَعُ العَوالِمَ — ربُّها مَنحـاً وعَطفا

إنها قصيدة غزل يتحرك فيها قاموس الشاعر بألفاظ كلها عذوبة وحب، فهي شفة الزمان (البكر) والوجد (المصفى) فالشفة كرمز للإبانة والكشف تتعامل بصدق عبر الزمان البكر الذي لم يدنس، ولم تشبه شائبة، يقترن بصفة غزلية أخرى، وهي الوجد المصفى، وتختلط أوراقه بين الغزل والمديح، فهي - أي بغداد - توأم التاريخ - الذي جمع بين السيف والقلم ففارسها الذي يحمل السيف ليحقق الانتصارات، هو الذي يحمل القلم ليترجم هذه الانتصارات حروفاً من نصر، ليس هذا فحسب بل إن تاريخها (غيمة) يسع عطاؤها عوالم كثيرة منحاً وعطاءً. ولكأنى به يشير إلى إسهامات بغداد التاريخية التي يعيش تراث تاريخ الفتوح على جهدها، ويمتاح تراث الفكر والإبداع من خصوبة أقلام مفكريها.

وينتقل الشاعر بين فقار قصيدته مراوحاً بين ذكر بغداد وأمجادها، في ثنائية متوافقة، حيث تظهر أضواء بغداد حين يخفت ضوء العرب، ويرتفع صوتها وتتضح صورتها حين تبهت ألوان الصورة في لوحة الكيان العربي يقول :

بغـدادُ يـا شـلال ضوءٍ — حينَ ضوءُ الشمس أغفى
وَتَنَاثـرتْ قطـعُ الظـلام — على طريق الصبُح سَقفا
والحالِـكاتُ مـن الليـا — لي لَمْ تَدَعْ للحُلْمِ مَنفى

مستخدماً إيقاعات بحر الزجر، بتفعيلاته الراقصة (مستفعلن مستفعلن مستفعلن) والتي تتناسب مع جو الغزل والتمجيد الذي يترنم به عبر هذه الأبيات. وتأتي المقابلات التعبيرية الجميلة في (شلال ضوء) و(حين ضوء الشمس أغفى) وكذلك (تناثرت قطع الظلام) و(على طريق الصبح) وهي ثنائيات داخلية يعتمد الشاعر عليها في تحقيق التشكيل الجمالي للصورة الشعرية في قصيدته.

ويأتي الفارس مصاحباً مدينته في أبيات القصيدة كلها عندما يقول :

تَأتينَ مِنْ خللِ الوَنَي ... قدَراً وإعصاراً وحَتفاً
تُحيين عصرَ المكرُماتِ ... وذكرَها لَمّا تَعَفي
بالقادسيّة تنْبُتُ العزماتِ ... إصراراً وزحْفاً

إنه يغزل خيطين متعانقين يمدهما بين الأمجاد القديمة والأمجاد المعاصرة، وكأن المدينة تظل هي المدينة، بكسائها الباهي وروائها العظيم، ويظل الفارس - وإن تغير - ممسكاً بخيط المجد المؤثل (تحيين عصر المكرمات) وتأتي بعدها كلمة (تعفي) وهي إشارة واضحة الدلالة على استمرار بغداد في أداء دورها في ابتعاث المجد بعد أن كاد يزول.

ويأتي عتاب الشاعر لطيفاً لما آل إليه حال العرب، من تناول القضايا بالحناجر فيقول:

بغداد عَفواً للآلي ... ألفُوا الهَوى لَهْواً وقصْفا
أو للذين تَوهَّمُوا ... دَربَ المُنى ناياً ودقّا
وحناجرا ً للدُّل تَنْفُثُ ... بؤسَها شَكا وَضَعْفا

ثم إن شعور الشاعرة «**خليفة الوقيان**» يحمل دفقة شعورية ممتدة، تعبر عن صدق التضامن مع المدينة (بغداد).

ويتأكد هذا المعنى مرة أخرى، عند «خليفة الوقيان»، في قصيدته بعنوان : «بغداد عفوا» إذ يستميحها عذراً أنها وحدها الصامدة في المعركة، وأن هذا قدرها التاريخي والقومي، يقول ملمحاً في الوقت نفسه أن صدام ليس إلا امتداداً لعظماء الخلفاء العباسيين الذين تعودوا أن يهبوا لنجدة المستغيث بهم، يقول :

بغدادُ ليس سواكِ إنْ هَمَدت ... هِمَمُ وأقفر للمُني دَرْبُ
من عهد بابل لم يزل قبس ... بيديك حين سراجهم يخبو
من للثغور إذا تقحمها ... باغ ومن لمكارم يصبو
من كل منصور ومعتصم ... إن يندبوا للمة هبوا (١٧)

وفي قصيدة أخرى بارك خليفة الوقيان ايديولوجية صدام أو بالأحرى ايديولوجية حزب البعث باعتبارها الايديولوجية السياسية التي يمكن أن تقود العرب إلى النصر والتحرير ليس فقط من العدو الإيراني - آنذاك - بل من العدو الصهيوني .. وكأن قوى الشر قد اجتمعت على العرب للقضاء عليهم واستلاب أراضيهم وأوطانهم .. ولن يكون الخلاص إلا على يد حزب البعث بقيادة صدام، البطل المخلص، المنقذ، يقول الوقيان في قصيدة له بعنوان: (بشارة) يهاجم فيها خصوم صدام، ويبشر بانتصاراته القومية:

الأرض ترجمكم حجارتُها
ويفقأ عينكم شوك النخيل
في القدس في العشار
في ميسان
في أنحاء غزة
في الجليل
يتعانق الحجر النخيل
يعمد الدم مهرجان البعث
في الليل الثقيل [١٨]

ثم يمضي الوقيان مبشراً بالنصر على إيران وتحرير فلسطين، بعد أن بزغ فجر القادسية.. فجر التحرير القومي الذي يقوده صدام البطل المخلص يقول [١٩]:

هذا زمان تستفيق به البشارة
ويهلل القسام
للطفل المدجج بالحجارة
يختال سعد
في الصفوف
تشق خيل الله
فجر القادسية

من جديد
ينهار بيت النار
تطفيء صولة الفرسان ناره
الهيكل المهدوم
والإيوان
والبغي العنيد
وهم السكارى
والطغاة الشاربين دم الأسارى
ليل تمزقه خيول الفتح
في الفجر الوليد

إنه شعور قومي عام ينادي به أيضاً الشاعر **عبد المحسن الكاظمي** [٢٠] في قوله:

أيها القوم كلنا اليوم عـرب ... وإلى العرب يطمح العالمونا
بعضنا في الخطوب عون لبعض ... إن أردنا على الخطوب معينا

ومع هذا .. يظل صوت الشاعر الكويتي نابضاً بالشعور الطيب نحو بغداد المدينة وفارسها، الذي ظل يجرد منه سيفاً لكل العرب، وما نزال مع شاعرنا **خليفة الوقيان** عندما كتب إلى شاعر العروبة «شفيق الكمالي» من وحي قصيدته التي بعنوان «إلى أبي يعرب» قال منها [٢١] :

أستنطق السيف أم أستنطق القلما ... شعراً. أخط القوافي، أم أخط دما

يقول الوقيان :

يا مرسل الحرف ناراً تلتظى حمماً ... وباعث الوحي سيلاً دافقاً عرما

ويستطرد قائلاً :

نمتك أرض أبت إلا مصافحة ... للمجد يخفق في ساحاتها علما

إلى أن يستوحي تاريخنا القديم، تاريخ بغداد فيقول :

نـار المجوس بأرض الطهـر موقدة ... وليـس تشهـد (مهدياً ومعتصما)
لو سار (أحمد) في أنحائها لشكا ... مـن عجمـة واغـترب سحنة وفما
كم (لابن سيار) صيحات مجلجلة ... ترتـد عن صمم قد أعقب الصمـما
كأن (كاظمـة) الغـراء مـا شهدت ... ذات السلاسل والبغي الذي انهزما
أو أن (خالد) ما خطت كتائبه ... صحائـف الفتـح فـي ساحاتها ذمما
كأننـي أبصـر الإيـوان ثانيـة ... يطـل فـوق الخليـج العـرب مبتسما

إنه يستنهض الهمم العربية، والحس القومي من خلال معجم الأسماء العربية لأبطال أبلـوا بلاء حسناً فـي تسجيل الانتصارات العربية .. المهدي، والمعتصم، وخالد، بـل والنبي عليه الصلاة والسلام. ويختم قصيدته ببيت يحمل أسلوباً خبرياً إنكارياً عندما يتصور - مستبعداً - أنه يبصر إيوان كسرى وقد أطل مبتسماً على صفحة الخليج.

وتتحول بغداد في عيون الشاعر «**أحمد السقاف**» إلى عشق وهيام في محراب حبها - يسجد لها مدحاً وبياناً وغزلاً رقيقاً، غير آبه بلوم العازلين، وذلك في قصيدتين تعود إحداهما إلى سنة ١٩٦٩، بعنوان : «إيه بغداد» والأخرى تعود إلى سنة ١٩٧٩، بعنوان : «للّه بغداد» وكأن هذه السنوات العشر لا تزيد حبه لبغداد وعشقه لها وهيامه بها إلا تأججاً واشتعالاً ... فيقول السقاف في قصديته الأولى :

لا تلمـني فمـا يفيدُ ملامـي ... أنـا مازلـتُ سادراً فـي هُيامي
تَعبَ العاذلـون من كثرةِ العذلِ ... ومـل الواشـونَ نقـلَ الكلامَ
وتَعدَّى الهوى فؤادي فقدْ خامَرَ ... لحمـي ومُهْجتـي وعظامي
لا تلمـني فإنمـا الحـبُّ أولى ... يا صديقي من راحتي ومنامي
أنـا أحـيا بـه وما عشتُ يوماً ... بشـربٍ يلـذ لـي وطعـام [٢٢]

ويمضي السقاف على هذا النحو طويلاً في غزله ببغداد وبأحيائها، باعتبارها وحي الشعر، والبطولة والحضارة، ولا يفوته أن يقف عند ماضيها المجيد:

ترجف الأرضُ حينما يخرجُ المنـ ـصَور في جيشه الرهيب اللُّهام
والهتافُ المهيبُ يعلو لهرو ن إذا لاحَ وجهُهُ للأنامَ
يتحدَّى الغمامَ إنْ فاتَ بغدا دَ فديناهُ طولُ دنيا الغمام

ثم ينتقل إلى الحاضر مؤكداً أن بغداد هي بغداد، مهما ادلهمت بها الحوادث وأن بغداد - وحدها - هي الملاذ، والخلاص، وهي وحدها القادرة على الثأر القومي لهزائم العرب المعاصرة، فيقول:

ما عهدناك في النوائب إلا فتكة الفجر في جيوش الظلام
حاش لله أن تبالي بموتور وأن تحفلي ببوق انهزام
هدف يجمع القلوب وفيه نتلاقى على جبين الوئام
هدف نرتجيه معركة الثأر وآلام شعبنا المستضام [٢٣]

وبعد أن يعدد **السقاف** الهزائم العربية المعاصرة، على امتداد الوطن العربي، بدءاً بفلسطين المحتلة، وانتهاءً بحزيران المشئوم.

ويرى أن بغداد/النظام هو وحده القادر على أن يقود العرب إلى عتبات النصر، شريطة أن يقف العرب، كل العرب، خلف قيادة صدام البطل المنقذ، فيقول **السقاف**:

يا بني العرب في العراق وقاكم فتنة ذو الجلال والإكرامِ
الرجاء الحبيب يستصرخ الفجر ويفديه بالعيون الدوامي
فاستعدوا كما يريد المنادي وتصافوا كما يريد التسامي
واحذروا كيد ماكر يزرع الشر وسدوا عليه باب الخصامِ
فالعدو العدو لم يرض يوماً عن هدوء يسودكم ونظامِ
ناصح ليس لي سوى النصح في القول وعذري مودتي وهيامي [٢٤]

وفي قصيدة **السقاف** الأخرى، بعنوان: «لله بغداد» فإنه يتمادى في عشقه وحبه، وإذا كانت القصيدة السابقة أنه الحب، فإنه يرى أن مثل هذا الحب هو «الأمان» بمعناها

القومي، السياسي والعسكري، مكرراً بذلك المعاني السابقة، والأوصاف ذاتها، فيقف - بداية - عند العشق الذاتي لبغداد.

بغداد ناداني أمان أمان ... وشاقني دجلة والشاطئان
وهاجني الكرخ ويا طالما ... أتعبني بالظالمات الحسان
من كل غيداء كبدر الدجى ... ووصفها يعجز عنه البيان
أنفاسها المسك وما من شذا ... إلا تلاشى عنده في ثوان
كرخية الأعطاف فتانة ... يغار منها الورد والأقحوان
صانت فؤادي عند فجر الصبا ... واستلبت حبي قبل الأوان[٢٥]

ثم يتحدث **السقاف** عن بغداد التاريخ، والمجد، والبطولة .. باعتبار ذلك كله مبررات العشق الذي يحتويه نحو بغداد، فيقول:

شادوا من الأمجاد أسطورة ... خالدة يعنو لها الفرقدان
عشاق ثارات وما أنجبت ... نساؤهم غير قوى الجنان
فليسأل التاريخ أعداؤهم ... عن صولة الشجعان يوم الطعان
يا رافدي أرض العراق التي ... لها بأعماق الحشا رافدان
رداً إلى القلب إن هوى ... باق وهل يطلب منى الضمان[٢٦]

ويقف **السقاف** طويلاً عند مأساة فلسطين وتاريخها، وأن لا سبيل إلى تحريرها إلا من خلال قيادة صدام البطل المخلص والمنقذ، ومن خلفه شعب العراق البطل .. ولذلك يزجي تحياته، وتحيات الكويت خاصة، وتحيات الخليج كله إلى العراق وشعبه الحر، باعتباره (ديدبان) أو حارس البوابة الشرقية، فيقول:

شعب العراق الحر يا موقظا ... جموعنا بوركت من ديدبانِ
إليك أهديها خليجية ... صافية الرونق مثل الجمانِ
أوحى بها الحب إلى خاطري ... والحب والشعر رضيعاً لبانِ
وكيف لا تهدي الكويت الهوى ... وذكرك العاطر شغل اللسانِ[٢٧]

ويؤكد **السقاف** أن بغداد وحدها هي الجديرة بقيادة العرب من طنجة حتى عمان، وهي وحدها القادرة على احتضان العرب، ولم شملهم وتحقيق حلمهم في الحرية والتحرير، بفضل جيوشها الكثيرة على حد تعبيره، إذ يقول:

للّه بغداد لقد راهنت	وانتزعت ممن تحدى الرهان
واحتضنت يعرب من طنجة	في المغرب الساحر حتى عمان
تحقق الحلم وماست على	ساحات بغداد البنود اللدان
من لي بمن يرفع هاماتها	فوق رُبا بيسان أو عسقلان
جحافل تهفو إلى خوضها	لا جحفل فرد ولا جحفلان

وتمضي القصيدة على هذا النحو طويلاً.. لكن تبقى دلالتها الكلية كامنة في انخداع السقاف، وكل الشعراء الخليجيين آنذاك، في هذا البطل المزعوم وقبل أن تنكشف أقنعته المزيفة، ويتجلى وجهه القبيح .. فقد كان صدام - آنذاك - رمزاً للتحرير، وللخلاص، ولاستعادة مجد العرب، والثأر لهم، وكشف العار عنهم، وإعادتهم إلى مكانهم ومكانتهم في التاريخ المعاصر .. على نحو ما كانوا قديماً .. إنها أحلام الخلاص في البطل المخلص، فكان صدام في رأيهم، بوعوده القومية والبطولية الكاذبة، يمكن أن يكون هذا البطل المنتظر.. ولكن هيهات وسوف يكون للتاريخ رأي آخر .. في صدام أغسطس ١٩٩٠.

ورحلة طائر مع الشاعر «**أحمد السقاف**» ترينا في قصيدته «إلى مؤتمر القمة الإسلامي» ١٩٨٧ - كيف أن الشاعر - بشيء من الإلهام - يمكنه أن يستشرف شيئاً تكشف عنه الأيام يقول [٢٨]:

يا سادتي .. ربيعة تغزو مضر
تشايع الأعداء في حقد ندر
وتذبح العزل في كر وفر
لم تلتفت إلى العلاقات الغرر

ولا إلى ما في الحياة من عبر
فكل طغيان تولى وانحسر
والحق في كل العصور ما اندحر

فما أشبه الليلة بالبارحة .. إنه يسجل هنا باستشراف وصفاء ما حدث من غزو صدام للكويت «يا سادتي .. ربيعة تغزو مضر». إنه يلقي قذيفة تعتمل في نفس كل عربي حر، فيشعر معها بالأسى على الماضي الفائت، وكأنه عبّر بهذه الجملة الخبرية الخارجة عن التعبير المباشر إلى معنى الاستبعاد أو الإنكار، لأن ذلك شيء لا يصدق .. ويستطرد قائلاً:

والناس تاريخ وذكرى وسير
ليس الذي ينصر كالذي غدر
كم قائد للمجد يعشق السهر
وقائد ذقنا به المُر الأمرّ
هب ولكن للمغيرين انتصر
وقال زورا ، وافتئاتا وفجر

لقد اختار بحر الرجز بتفعيلاته «مستفعلن مستفعلن مستفعلن» ولكنه توقف عند استخدام التفعيلات الثلاث مع تقفية النهائية بالراء الساكنة التي تتضافر في نطقها مع السياق الموسيقي للتفعيلات، لتحدث التأثير الناغم المراد.

ومع هذا تظل المدينة والفارس ثنائية يتموسق عليها نغم الشاعر، ففي قصيدته «بنت الأصول» يقول: [٢٩]

تفرد بالبأس منذ القدم | عراق البطولات مهد الشمم
وأنجب بغداد بنت الأصول | وأنشأها في عيون القمم
فجاءت طموح أبي جعفر | حديثاً يردده كل فم

هذه هي المدينة (بغداد) وهذا هو الفارس (أبو جعفر) في ثنائية متلاحمة، تتشكل فيها المدينة مع الفارس في لوحة تتزاحم فيها الصور المثالية للمدينة المعشوقة، والفارس الأمل. صور تعتمد في معجمها على ألفاظ جميلة تقترب من قاموس الغزل .. إنه يقول:

وبات يسامرها المبدعون ويستنزل الوحي منها القلم
فكم شاعر صاغ فيها القريض سخياً ، وقصر فيما نظم

هذا معجمها (يسامرها) و(الوحي) (القريض سخيا)، ويستدرك الشاعر بعد هذا الاستطراد في جملة (وقصر فيما نظم) ليبين أن بلاغة البلغاء، وتعابير الشعراء المحبين تقصر عن الوفاء بالتعبير الذي يفي بحق هذه المدينة، وفاء لها ولفارسها.

إنه يتحدث عن بطولة الفارس في حربه مع إيران، ويستوحي من خلال هذه البطولة صورة خالد بن الوليد، استلهاماً لتاريخ المجد العربي فيقول:

أعاد لنا خالد بن الوليد بتلك السجايا ، وتلك الشيم
له الله رمزاً يهيج الإباء إذا فيلق بالعدو التحم

إن البؤرة هنا تتمثل في الفارس والمدينة، وأما الهامش فهو بقية الأقطار العربية. وفي براعة أسلوبية ينقل الهامش إلى البؤرة فيقول:

ويا عربا غرقوا في المنام أفيقوا ، فإن العدا لم تنم

إلى أن يجمع المدينة وفارسها، وجموع الثائرين مع فيالق العراق المنتصرة في قوله:

هي الثورة الحق والمرتجى ونور الطريق، وشحذ الهمم

أما المتراجعون المرجفون فيقول لهم:

فقل للأولى أنكروا نسبة إلينا لقد حان وقت الندم
سقطتم سقوطاً أثار النفوس وبعتم بلؤم جميع القيم
فشعب العراق كنخل العراق شموخ يصان بأنهار دم

إن التوازيات هنا تصلح من شأن الصورة، وتبلغ بها شأناً كبيراً، فهو يوازي بين شعب العراق ونخل العراق، لأنهما نبت لأرض ماجدة واحدة، وهي ثنائية فردية ربط بينها بأداة التشبيه (الكاف) حيث يجمعهما ائتلاف عظيم في شموخ المدافعين عن الأرض بنبتها، والعرض بمتعلقاته، وهما توأم لا ينفصل.

إن الفارس في نظر شاعرنا **أحمد السقاف** مثال كل شيء، في شعوره وعطائه؛ ولذا فإنه يقول من قصيدة له بعنوان «أتريد حقك»: [٣٠]

فالفاو ينتظر الجواب
ومن الشهامة أن تكون هناك تقتحم الصعاب
في ساحة الأمجاد تسهم في منازلة المطامع
تعطي كما أعطى العراق بلا حدود
وتظل أنت معلماً معنى العروبة
لا منشداً في كل بيداء الشعارات الغريبة
وهل النخيل يعيش في بلد الثلوج ؟!

لقد نقل الشاعر خطوة من الشعر المقفى إلى الشعر الحر، الذي يعتمد على التفعيلة الواحدة، وهو هنا يستخدم تفعيلة الرجز «مستفعلن ، مراوحاً بين ورود القافية وعدم ورودها حيناً آخر، لأن هذا اللون من الشعر يعتمد على دفقة الشعور التي يمكن أن تلخصها جملة، وهذا ما حدث فعلاً في جملة : - وهل النخيل يعيش في بلد الثلوج؟!- بإيحاءاتها المستطيلة والممتدة، عبر استفهامها الإنكاري القائم على النفي الذي يحمل معنى التعجب أيضاً فيما يحمل من دلالات. إنها قدرة اللغة على بناء الجملة، وقدرة الشاعر على تنسيق الألفاظ لتعطي هذه الدلالة.

ويظل الفارس معقد الآمال لأمة غاب فارسها، وتكاد تطحنها الفرقة والتمزق، إلا أن الأمل لا يزال تنسج أثوابه خطى الفارس يقول «أحمد السقاف» من قصيدته (أم الرصاص) والتي ألقاها في مهرجان الشعر السابع عشر ببغداد سنة ١٩٨٦ يقول: [٣١]

لا يصنع النصر إلا قائد بطل   يقود جيشاً يهزم الأرض إن وثبا

هـو المرجى لفجر نحن نرقبه   فـقد تمـزق هـذا الجيـل واكتأبـا
يرى بعينيـه أشتاتاً ملفقـة   تشيع في أرضه التنكيل والرهبا

وتأتي تجليات الحب والعشق في قصيدة شاعرنا (السقاف) بعنوان «بغداد» والتي شارك بها سنة ١٩٨٥ في أمسية شعرية أقيمت في نادي كلية الآداب، وقد بثها تلفزيون بغداد في مساء اليوم التالي لإلقائها. يقول الشاعر: [٣٢]

بغداد يا أزكى من الملاب
يا حلوة كأنها في فم عاشق رضاب
لا تسألي الفؤاد ...
إني حملت الحب قبل مولد الشباب
وكنت مفتوناً بسحرك الغريب

إنها قصيدة غزل، يستخدم فيها الشاعر مفردات الحب (حلوة / فم عاشق / رضاب / الحب / الشباب) بل إنه يستثير هذه المفردات من خلال وسائل بلاغية طالما استخدمها العاشقون، فالنداء المتكرر بغداد / يا أزكى / يا حلوة. وكلها وصلة إلى قلب المعشوقة التي يطربها المديح والغزل، فيصحو من نشوته ويقول لها : لا تسألي الفؤاد .. والمحذوف كثير وإن ذكر بعضه، فإنه قد حمل الحب قبل مولد الشباب، ثم إنه مفتون بسحرها الغريب، الذي يكون مفرداته المكان والزمان، بل إنه - كأي عاشق - يتلذذ بحروف اسمها (ب غ د ا د) إنها خمسة أحرف مغروسة في الضمير، كأنها نبت يزداد نموه مع الأيام يقول:

حروفك الخمسة يا بغداد في الضمير   (إيحاء نفسي)
مغروسة تثير في الأعماق ما تثير   (إيحاء عاطفي)
يا قبلة العباد   (إيحاد ديني)
يا حلوة كأنها في فم عاشق رضاب   (يحاء عاطفي)
مهما تحكم القدر   (إيحاء تاريخي)

وطال ليل البُعد والأشواق والسهر (إيحاء عاطفي)

فأنت يا بغداد في العيون (إيحاء عاطفي)

هيهات أنسى الحب والنضال والشجون (إيحاء مختلط) يُوحي بالاستبعاد

والشفق الآسر والقباب (إيحاء مختلط)

ولو حاولنا جدولة هذا التقسيم للإيحاءات في فقرة واحدة من القصيدة لخرجنا بالآتي:

الإيحاء	نفسي	عاطفي	ديني	تاريخي	مختلط
العدد	١	٣	١	١	٢

ولو وضعنا نسبة للعاطفي إلى الإيحاءات الأخرى لوجدناه في فقرة واحدة يزيد على ٥٠٪ من النسبة الكلية، وهو ما يشي بأن المدينة تحولت إلى معشوقة، يتجه إليها المحب بألفاظ الغزل وتركيباته الموحية.

ثم إن الشاعر في المقطع الثامن من القصيدة يستنطق شموخ العرب من خلال شموخ بغداد فيقول:

بغداد يا شموخ أمة العرب
يا مجدها الخالد في الدهور

إنه يستخدم النداء على ما سبق أن قلنا من أجل استحضار المدينة، وكأنه يجرد منها شخصاً أمامه يناديه ويحاوره. وينتقل ليدفع بالسيناريو إلى البطلة .. المدينة فيقول لها :

قصي علينا كيف مزق الغزاة
وكيف صالت في المعارك الأسود
حين تغطي الهور باللهب
واحترقت مطامع الهجوم والعبور

بصولـة نفذهـا الأبـاة
وصـارت الفلول خـارج الحدود
وزغـردت دجلـة فـي سـرور
وطأطـأ الغـزاة في انكسـار
لأنهـم ليل يحـارب النهـار

إنهـا ملحمـة بكل المعـاني، تضـمنت حـديث الحرب والضـرب والانتـصـار، وحـديث الحب والعـشق والانبـهـار. ولو رجعنا إلى ديوانه الذي بين أيدينا لوجدناه يحوي اثنتين وسبعين قـصـيدة خص بغداد منها بأكثـر من خمس عشـرة قـصيـدة، إضافـة إلى ما يردد من ذكر للمدينة بغداد وفارسها في ثنايا قصائد هذا الديوان وهو ما يشير إلى وفـاء شعراء الخليج، حيث لم يقصر أحدهم في الإشادة بعشق المدينة وبطولة فـارسها الأمل، في ثنائية متناغـمة متواصلة متلاحمة هي جزء من مدار بحثنا هذا.

ومن منطلق قـومي عروبي بحت، ربما كـان «عبد الله حسين»، أكثـر الأصوات الشعرية الكويتـيـة، تمجيداً لعراق صدام . إبان حربه مع إيران .. وكثـيـراً مـا تغنى بأمـجاد صدام وبطولاته، وكـثـيـراً مـا تغنى بصـمـود العـراق ونضـاله، وكـثيـراً مـا تغنى بانتـصـاراته على الفُرس ضـمن ثنائـيـة ضـدية يتـغنى فـيـهـا بعراق الماضي والحاضـر، مـقابل إيران الماضي/ الحاضر، فإذا إيران على العهد بها دولة عنصرية تحقد على العرب، ولم تنس يوماً ثأراتها من العـرب، قـبل الإسلام (في مـعـركـة ذي قـار) وبعـد الإسـلام (في مـعـركـة القـادسـيـة التـاريخـيـة) مـؤكـداً أن هذه الـثـأرات نتـيـجة هزائـم تاريخـيـة للفُرس، في حروبهم العرقـيـة والحضـارية ضد العـرب .. وأن الأنظمـة الإيرانيـة، عـبر التـاريخ، هـي أنظمـة مـوتورة، تريد الانتـقـام من العرب، وإبادتهم وإلحاق الهزيمة بهم، ولكن هيـهـات، فـانتـصـارات العـرب - في الحـاضـر - على يد صدام العراق، فـارس العـرب والعـراق المغـوار، انتـصـارات مـؤكـدة، وأن التاريخ يُعيد نفسه .. وأن حتمـيـة الهزيمة لابد أن تكون من نصيب الفُرس، فـهـذا هو درس التـاريخ عـبر العـصـور (بين العـرب والفُرس) .. وهذا هو مـا يفـعله عـراق الحاضـر، بقـيـادة

الفارس المغوار والبطل الأوحد صدام حسين، ومن ثم لا غرو أن يمتدح عبد الله حسين العراق/صدام وأن يكبر بطولاته القومية.

يقول عبد الله حسين :

أكبرت في الرافدين المجد والحسبا   وصولة السيف والأقلام والكتبا
أكبرت بغداد سيفاً مصلتا أبدا   يحمي الحياة ويبني للعلا قببا
أكبرت بغداد وجهاً ساحراً ألقا   يعانق النجم والأفلاك والشهبا
أكبرت في الهبوات السود فارسها   قد أبصر الهول يسعى فانتشي طربا
أكبرت في البصرة الغراء وثبتها   يوم الصمود إذا ما غيرها اضطربا
يا فتية الوثبة الكبرى وقادتها   أرضيتم الحق والتاريخ والعربا
أبعد ذي قار أزمعتم لهم طلبا   وقد أثرتم علي أغمادها القضبا
والقادسية هل أرضتم صوارمكم   أم تنهدون من بعدها غضبا

❁❁❁❁❁

توحد الفارس المغوار منفردا   كأنما الكون في أحداقه التهبا
يواجه الفُرس مختالاً بساحته   ويركب الموت لا يخشى لهم لجبا
يخب في حلبات النار مبتسما   ويمتطي الهول جباراً إذا وثبا
وقد أقام على الجوزاء رايته   وعانق الشمس عزاً واعتلي السحبا
لم ينب في كفه سيف يذود به   إذا الحسام بكف الخائنين نبا [٣٣]

وتمضي القصيدة، وعنوانها «من وحي المربد» في تمجيد البطولات العسكرية التي حققها - أو لم يحققها - صدام على الفُرس .. ثم يتجاوز ذلك كله إلى الهجوم العنيف على الفُرس، والقيادة الإيرانية، مؤكداً في الوقت نفسه، أنهم مهما تمادوا في غيهم

وطغيانهم وعدوانهم، فإن الهزيمة لاحقة بهم، بالضرورة .. لأن الذي يحاربهم هو جيش العراق بقيادة صدام الفارس المغوار والبطل الأوحد .

يقول عبد الله حسين :

لا يدرك الأمل المنشود طاغية ... ولن ينال المنهى يوماً وأن رغبا
وسوف يلقى عدو الله مصرعه ... عما قريب ويمسي عرشه نهبا
قل للذي لم يعد يدري بمصرعه ... إن الحساب الذي يخشاه قد قربا
ليس القتال مع الأعداء مكرمة ... ولا التداعي على أعتابهم أدبا
والشعب أكبر من طاغ وحاشية ... أمست على سطح بحر هائج حببا [٣٤]

غير أن هذا الهجوم العنيف الذي يشنه عبد الله حسين في شعره ضد إيران والشعب الإيراني يبلغ مداه في قصيدته الموسومة «إلى مجوسي» وهي قصيدة - كما يقول - مهداة إلى كل عربي كويتي، وإلى كل من يرفض أن نكون غداً هنوداً حمراً يدفعنا الغرباء والقادمون من المجهول إلى تخوم الصحراء . وفي هذه القصيدة يكشف عن هذا القناع الحضاري القديم للفُرس فإذا هم مجوس، على دين زرادشت، ويعبدون بيت النار، كما كانوا في جاهليتهم .. ويأخذ عبد الله حسين - في هذه القصيدة - في هجائهم هجاءً قاسياً مراً، بل بالغ القسوة والمرارة .. ولم يعد يرى في الحرب العراقية الإيرانية إلا حرباً عنصرية بغيضة يشنها الفُرس بكل أحقادهم التاريخية على العرب، وفي هذه القصيدة يقول عبد الله حسين :

كأن الفرس قد ذكروا أباهم ... زرادشتا فهل سألوه عما
أباح لأهل فارس من دنايا ... فكانت في حياة الفُرس شؤما
وما ألقاه من أمر خبيث ... أثار فجوره في الناس قدما
فما صان الحرائر طاهرات ... وما أبقى على الأعراض لؤما
فأين المجد يا أبناء كسرى ... لقد أمسى حديث المجد وهما

❁❁❁❁❁

تطاول فاسق، وعدا لئيم ... وهان مضلل في الناس أعمى
وصال الضائع المأفون يعوى ... وكأن سلاحه في الحرب شتما (٣٥)

إلى أن يقول :

دع المجنون يلعب في رداء ... ويوهن نفسه روحاً وجسما
دع العلج اللئيم على عماه ... يعاني غصة ويذوب هما
فقد أضناه منك شواظ نار ... أصاب فؤاده يوماً فأدمى
وثار به الشعارُ فليس يدري ... أصخر عضه أم عضٌ لحما

ثم يقول :

مهاجماً الخميني، رمز الثورة والقيادة الإيرانية، على هذا النحو العنيف..

ألا قل للمجوسي ابن آوى ... إذا لم يستطع في اليم عوما
ستعلم في المواقف أي حر ... أشد شكيمة وأمر حسما
أبا كسرى ولست بذي اعتبار ... ولست مؤهلاً كيفاً وكما
فما أنت الذي يخشى أذاه ... وما أنت الذي نلقاه قوما
وإنك يابن فالية الأفاعي ... أحط مكانة وأقل حجما
توقف عن مداعبة القوافي ... وخل مكانها بصلاً وفحما
فأما أن تعود بنصف عقل ... تعيش به الغداة هنا وأما
تقاد بحبل جهلك نحو قم ... وهل يشفى الفتى أن زار قما ؟!

❁❁❁❁❁

أبا كسرى ستذهب دون شك ... وتمضي تحت بيت النار ردما
وتُسحق بالنعال غدا جهارا ... وتقتل بالحصى في القوم رحما
أأنت العندليب وليس إلا ... غرابا يملأ الآفاق غما

وتمضي القصيدة - طويلاً - على هذا النحو من الهجاء المقذع بل ثمة أبيات كثيرة يستحي المرء إعادتها هنا .. وبصرف النظر عما كانت تجيش به عواطف عبد الله حسين، الوطنية والقومية، فإن الدلالة الكلية للنص تبقى جلية واضحة، تؤكد أن الكويت والكويتيين، كانوا قلباً وقالبا مع صدام العراق من منطلق قومي، قبل أن يُخدعوا فيه، وقبل أن يتجلى وجهه القبيح، وينكشف القناع .. وكأن عبد الله حسين في ذلك شأنه شأن الشعراء العرب الذين خُدعوا في صدام .. فوقفوا إلى جواره، وصنعوا من حربه مع إيران أمجاداً وبطولات تاريخية، مع أن الحقيقة كانت غير ذلك.

ولعل هذا هو الذي أسهم في صناعة هذا البطل المزيف .. وزاد من غروره وعنجهيته وكان ما كان، وبعد الثاني من أغسطس عام ١٩٩٠.

ولم يكن الشاعر والسياسي «عبد الله حسين» من السذاجة السياسية إلى هذا الحد الذي دفعه إلى تمجيد صدام ولكن لم يكن أمامه من بطل، في الساحة العربية، يمكن أن يقود النضال العربي في هذا الزمان العربي الرديء الذي بخل فيه على العرب بهذا البطل المخلص بعد وفاة جمال عبد الناصر، الذي كان يرى فيه الشاعر «رمز الوطنية» و«أبا العرب».

كما يرى فيه أيضاً عنوان عزتهم، وتحريرهم، وقوتهم، يقول الشاعر في قصيدته (لمن الجمع الذي هز الحواضر) التي قالها بمناسبة موت عبد الناصر:

قل للخوارج ذا جمال	قد جاء في أبهى جلال
فضعوا الجباه على الثرى	إن كان بينكمو رجال

✿✿✿✿✿

لا تقولوا مات من قاد السرية	لا تقولوا مات رمز الوطنية
إنما ميتته تلك الأبية	وثبة من وثبات الناصرية

✿✿✿✿✿

يا ملاكاً قد تبسم والمدى تنضح بالدم
قتلوه ثم قالوا يا «أبا العرب» تقدم !

فارس الساح وهل في الساح غيرك
إرفع البند فكم أعلاه زندك
سوف يبقى فوق كف الدهر كفك
لا تقل يكفي وهل غيرك مثلك ؟![٣٦]

وكان الشاعر «عبد الله حسين»، موقناً بأن صدام هو (المثيل) وهو الخليفة الشرعي لميراث عبد الناصر السياسي ودوره القومي في التحرير والنضال.

ولطالما تعددت الأصوات الشعرية - على مستوى الكويت والخليج وظلت تتغنى ببغداد الماضي وتشيد ببغداد الحاضر، بغداد القادسية وصدام .. فللشاعر **سليمان الخليفي** عدد من القصائد، منها قصيدة بعنوان : «بغداد» وأخرى بعنوان : «الجبهة هي البصرة» وثالثة بعنوان : «القادسية» يقول فيها:[٣٧]

بغداد والزمن المجنح خلته
متوفزا
يتعبد الميلاد دهراً نيرا
يتوعد الأنواء
....
...
بغداد والدنيا تعيث بزهرة[٣٨]
البلدان
تقتل مزهرا
تعزى بلبنان الزمان
تحيله حسدا

تمزق حائرا

....

....

بغداد يا شطا تحدر من عميق

الأمس

زهو تحدر

ورنا إلى التاريخ

أوفد أنهرا [٣٩]

وتتأكد محورية بغداد في الشعر العربي المعاصر في منطقة الخليج، فإذا هي كعبة اللغة العربية، ومهد العباقرة، وأم الحضارات، يقول الشاعر «**أحمد محمد آل خليفة**»:

يـزداد شوقي مـن الذكرى لبغداد	وكيـف لا وثراها كعبـة الضاد
مهـد العباقرة الأفذاذ من قدم	بها العلوم تداوى غلة الصـادي
كل الحضارات تكبو عن حضارتها	لأنها نور علم للورى هادي [٤٠]

وفي قصيدة أخرى للشاعر نفسه تتحول بغداد إلى معشوقة فاتنة للألباب، مرددة ألحان الجمال وملاحم البطولة [٤١].

رؤياك

يا فتنة الألباب

غامضة

أكاد ألمسها

في الشك والحذر

حاولت تجسيد آمالي

فأسلمني هوى صباك

إلى شيء من الخذر

أني تعلمت من عينيك
ملحمة لا زالت في الليل
أتلوها على القمر
أحسست بالحب
ينبوعاً تفجره
عيناك في يقظة الأحلام
والسهر
وناغمتني تراتيل
مرددة لحن الجمال

أما الشاعر الكويتي المعروف **عبد الله سنان محمد** ، فإنه يحيي بغداد الصمود ، بغداد البواسل، والعلماء، ويشيد بشجاعتها في مواجهة العدوان الإيراني - كما كان ذائعاً آنذاك - فيقول :

حي البواسل فـي بغداد والعلما حي الهمام الذي يستنهض الهمما
حي العراق وحي الشعب مندفعا إلى الأمـام غداة الروع واقتحاما

ويقف **عبد الله سنان** عند تفصيلات الانتصارات العراقية في هذه الحرب العدوانية ويبشر بغداد بالنصر، ويطالبها بالصمود ما دام قائدها صدام (الأوحد) :

فاصمد فأنت لها لا تبتغي بدلا ومن يناويء (صدام) فقد صدما [٤٢]

وهو ما يؤكده أيضاً الشاعر السعودي الكبير **عبد الله بن خميس** ، في ديوانه «على ربا اليمامة» خاصة في قصيدته الموسومة «بغداد » إذ يقول في مطلعها :

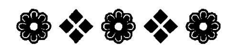
بغداد يا معقل الفصحى أحييك طابت وطبت - مدى الدينا- مغنيك [٤٣]

وبعد أن يتحدث الشاعر عن بغداد الماضي، يراها أيضاً بغداد الأمل، فيقول:

فمرحباً بـك يا (بغداد) منطلقا لأمــة لم تـزل دهـراً ترجِّيك
ومرحباً بحماة الضاد قد هُرِعَتْ مـن كل قطـر زُرافات تلبيـك(٤٤)

وله قصيدة أخرى بعنوان «سر الهوى» يكشف فيها عن مدى عشقه لبغداد، الحرية والتحرير، فيقول في مطلعها:

هواهــا لأجـزاع الحمـى ونزوعهـا تجاذبها سر الهوى أو تطيعها
تراءى لها (الأقصى) فهاجت شجونها وغنت لها (يافا) فزاد ولوعها



الفارس على أوتار شواعر الخليج

قـد يقـوم البناء المسـرحي في بعض أشكال الدرامـا على صـراع بين رجلين وامـرأة، أو امرأتين ورجل، وينمو الصراع داخل العمل الدرامي لينتصر في النهاية لقاء حميم بين رجل وامرأة، في حب تتوحد فيه الرؤى، بل تتوحد فيه الخطوات من أجل صوغ الحياة. إن الفكرة بمعنى أو بآخر يمكن أن تمتد جسراً رامزاً بين الإنسان والوطن. وفي موضوعنا الفارس والمدينة، يتعلق الشاعر بالمدينة فيعشقها، ويخلع عليها ألفاظ الغزل العذب الرقراق ... أما الشاعرة فإنها دائماً تتعلق بالفارس وتجعل منه معشوقها بقاموس وجداني خلاب، يخلق ثنائية التجاذب والانبهار، وهي ثنائية التوافق التي رافقتنا عبر هذا الجزء من دراستنا.

هذه هي الشاعرة «**جنة القريني**» إحدى شواعر الكويت، وهي بكلماتها تمثل صوتاً خليجياً متميزاً، طوف في كل منحى، وكان المرفأ دائماً للفارس، والفارس هنا هو الأمل الذي كانت تعلقه على حادي القافلة في العراق، وحامل لواء النصر العربي. وليس شرطاً - كما هو معلوم في الفن - أن يستخدم المبدع الأسلوب المباشر في الأداء الفني، بل إن

أجمل منه أن يستخدم الرمز، حبذا لو استطاع أن يتحرك به من بداية العمل إلى نهايته .. والآن مع قصيدة «دفقة أشواق» :

أشتاق إليك ولكني
أطوي الأشواق
ويفور هواك بأعماق القلب التواق
أو تعلم ما يعني عندي صخب الأعماق؟
يا قمر الغربة في ليل الوله الدفاق
يا بحر الألق المتهادى
عبر الآفاق
يا مطر البهجة .. يشربني عطش الأحداق
يا عطشا أبدي الشكوى .. إني أشتاق [٤٦]

إن الرمز الذي استخدمته الشاعرة هنا متوار، ولكنه نابض، يصحب القارئ من خلال التعلق بالفارس (أشتاق / هواك / قمر الغربة / بحر الألق / مطر البهجة) والخوف من بعده ولا أقول فقدانه (عطشا / الشكوى / أشتاق).

إن الشاعرة هنا تخلق شيئاً جديداً - دون ريب - في صوغها للمعاني التي تقدمها لنا، يتناول الجزئيات والكليات التي تبرز علاقات ودلالات وصوراً تحمل وسمها وذاتيتها. وهي مهمة الشاعر الحق منذ (هوميروس). وإن كانت الجدة في صورها قائمة على إعادة التفسير لطبيعة العلاقة بين العاشق والمعشوق، أو بين الشاعرة والفارس.

وفي قصيدة أخرى بعنوان «مالح الردى» حيث تتحدث عن انتصار البحرية العراقية على فلول الفُرس .. تقول : [٤٧]

أرى ومضياً بارقا
يطل من ستائر الأفق

تراهُ شمعُ ليلة أذابها السهر؟

أم ضوء فجر نام في قطاره القمر؟

وبعدها تستفهم عن هذا الذي تراه في المدى البعيد، إنه القوة المثالية للفارس وهي تطحن الظلام، وتحقق النصر، فتنطلق أهزوجة الفخار، التي يترنم بها الجميع .. الفلاح والفنان والمقاتل والمغوار. إنها العاشقة التي تحب أن ترى محبوبها وقد كلل بغار النصر، فتحييه الطبيعة بنخيلها السامق. ولماذا النخيل؟ لأن ثمة شبهاً رامزاً بين شموخ النخلة وشموخ الفارس. وبعدها تقول :

وفجأة يلوح فوق بسمة الخليج	(انبهار)
شراع زورق عزوم يفرش الألق	(انتصار)
فتفتح الريح ذراعي نشوة ومهجة اشتياق	(بهجة)
لبيرق يشده الإباء للسماء ...	
لبيرق العراق	(الفارس)

إنها عبارات تجمع بين الزهو والانبهار بالانتصار، الذي يصحبه الإفصاح عن اسم الفارس (العراق).

وهذا مشهد شعري جميل، صورته شاعرتنا **«جنة القريني»** في قصيدتها «الصبح الشهيد» ولشد ما يؤسف له أن هذا المسلك الذي سلكه العدو الفارسي في قصف مدرسة ابتدائية في بغداد، واستشهاد الأطفال فيها، هو نفسه الذي أحدثته قوات صدام عندما قصفت المدارس بالكويت، وقتلت الأطفال. لقد بدأت الشاعرة بمقطع رومانسي جميل يصور الصباح الآمن الوادع، الذي يحتضن أطفال المدارس وقد تهيأوا للذهاب لتلقي العلم تقول:

الصبح فوق ذرى النخيل يمامة شقراء تهدل بالنشيد،

ويداعب الريش المذهب صمت أهداب الورود،

فتهب من بين الجفون بلابل الجوري والدفلى،

تعانق في جنائن دجلة العشق الفريد

إنه عناق أسلوبي يربط بين أجزاء الصورة بألفاظ موحية فالصبح هو الإطار وبه (يمامة/ يداعب / أهداب / الجفون) ليدلي بالنتيجة المنطقية لهذا الاسترخاء العاطفي الجميل في (العشق).

وتستمر الشاعرة في هذا الجو إلى أن تلجأ إلى الفارس المرتبط بالمدينة، محورنا في هذه الدراسة، ارتباطاً متناغماً، فهي تهيئ الطفلة لتتزين للقاء الفارس فتقول:

هيا إلى البيت معي ...

كي ترتدي فستانك الوردي،

والأقراط، والعقد الجميل

إلى أن تقول :

وهناك ...

سوف ترين فارسك الأثير

فرحان ينتظر البشارة :

«هذي صبا » جاءت إليه

يمامة بفم المدى»

بيد سيجذبك إليه،

وباليد الأخرى تزغرد راية كبرى

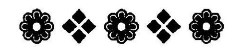
تعانقك بأنجمها الثلاثة :

وحدة ... حرية ..

وكرامة الشمس العراقية

إن المرأة الشاعرة عندما تتحدث عن الفارس فإنها تتناوله بروح الحرص التي نسجتها البيئة العربية، وتكتفي من ذلك بالحديث عن المدينة، وتعتبر ذلك إشارة إلى الفارس، إذ أنه لا مدينة بدون فارس، أعني لا بغداد بلا بطل، فهو الذي يصنع أمجادها، بل إنه يصنع حاضرها ومستقبلها. وأعتقد أن ذلك قاسم مشترك بين قطاع كبير من الشواعر الخليجيات، بل إنها أيضاً متوفرة في الأدبين القديم والوسيط. إن الشاعرة تحاور الفارس عن طريق المدينة، التي تحمل دفء الحياة، فهي مكان الأسرة، ومربع الطفولة التي شكلت مرحلة الشباب، واستشرفت آمال المستقبل.

فالمدينة هي المرآة عند شاعرتنا، تمثل المد والجزر في حياتها، كما كانت تمثل بغداد عند البياتي، «حيث لم تكن قيمة ثابتة - إلا من حيث حبه العميق لها - وإنها هي مرآة - أو مرايا - للمد والجزر في الحياة السياسية في العراق» (٤٨).



الفارس والحواجز

وثمة صوت نسائي آخر لشاعرة كويتية، أثيرة في شعرها، لفظاً وعبارة وموسيقا. وهي **الدكتورة سعاد الصباح** التي أولت اهتماماً كبيراً لحياة الخليج وقضاياه، فكان حيناً منتجعها، وحيناً آخر مثار هجائها وهجومها.

تقول من قصيدة لها بعنوان «فتافيت امرأة» [٤٩] تتوجه بها إلى الفارس، الذي يمثل لها الأمل، بل إنه القومية :

أيها السيد: ماذا بمقاديري فعلت ؟
لم يعد عندي انتماء غير أنت ... (بناء تركيبي جديد)
إنك القومية الكبرى التي تربطني (ارتباط أيديولوجي)
وتعاليمك - يا مولاي - أحلى ما قرأت (ارتباط أيديولوجي)
كل أوراقي التي أحملها في سفري
فوقها رسمك أنت .. (ارتباط)
والمرايا ... لا أرى وجهي بها (ارتباط رمزي)
بل أرى وجهك أنت ..

ويمثل الارتباط بالفارس إلغاء للحواجز، ويأتي تعبيرها عن هذا الارتباط بالاحتلال جميلاً جمالاً أخاذاً، فقد تمكنت من تحويل المعنى المتعارف عليه، والمرفوض، إلى معنى جديد، مقبول تقول:

أيها السيد :
أهلاً بك في هذي المدينة
....
كان لي قبلك أرض .. وحدود
وأضعت الأرض في الحب ..
وضيعت الحدود ..

إذن فالحب يلغي الحدود والأرض، بل ومسميات المدن، ولكن التربص يغيّر كل شيء، حيث ينتفي الحب والتفاهم. إنها وإن كانت تريد أن تدخل إلى أعماق الفارس لتغير من شكله وسلوكه ونظرته إليها، إلا أنها - رغماً عنها - تتشبث به، لأنه الأمل والملاذ. والأمل والملاذ يعدلان الحياة. ودموع المرأة تعبير صادق عن الحب عندما تخدش صورته، والمدينة الرمز، والفارس الرمز خطان متناغمان، فبغداد المدينة، والجيش العراقي رمز الفارس المخلص. تقول **سعاد الصباح** : من قصيدتها «إن جسمي نخلة تشرب من شط العرب» [٥٠].

كلما فكرتُ في بغداد، والكرخ.	(المدينة)
وفي الجيش العراقي الذي يرفع عن أولادنا العار	(الفارس)
بكيت ..	
كلما استفسرت أهل الحي عن موقفهم	
وتساءلت بحزن ..	
هل يصير الدم ماء ؟	(استفهام تعجبي)
هل يصير الدم ماء ؟	(تكرار للتأكيد)
لم أجد في الربع من يسمع صوتي	(خبر إنكاري)
فبكيت ..	
كلما فكرتُ فيمن كفروا	
في صلة التاريخ، والأرحام، والقربى	(خبر إنكاري)
فلم ينصروا بغداد في المعركة الكبرى..	(المدينة)
بكيت ..	
كيف سدوا يا ترى آذانهم	(استفهام إنكاري)
حين بغداد لهم سقف وبيت ؟؟	(المدنية)

إن المدينة هنا هي السقف والبيت، وقد جعلته الشاعرة نهاية لهذا المقطع من القصيدة، مراوحة في صياغتها الشعرية بين الاستفهام التعجبي، والذي يفيد الاستبعاد أيضاً،

والاستفهام الإنكاري، مع العزف على تنويعات تعبيرية بين الأسلوبين الخبري والإنشائي، مثيرة الإعجاب باللفظ السهل، والتعبير الدال.

وننتقل مع الشاعرة إلى قصيدة أخرى، جعلت عنوانها «قصيدة حب إلى سيف عراقي»، حيث بدأتها بما يشير صراحة إلى إعلان حبها العراق، بل إنه لم يكن إعلاناً بل قراراً تقول:

أنا امرأة ..
قررت أن تحب العراق
وأن تتزوج منه أمام عيون القبيلة
فمنذ الطفولة
كنت أكحل عيني بليل العراق
وكنت أحنِّي يدي بطين العراق
وأترك شعري طويلا ..
ليشبه نخل العراق ..

إن السيف هنا هو الفارس، وقد امتطى صهوة فرسه. والزواج هنا عشق معنوي، قائم بين الفارس الأمل، والمدينة السقف والبيت.

ثم إنها تستطرد قائلة :

فبين عيوني تنام حضارات بابل
وفوق جبيني
تمر شعوب وتمضي قبائل
فحيناً .. أنا لوحة سومرية
وحيناً .. أنا كرمة بابلية
وطوراً أنا راية عربية
وليلة عرسي هي القادسية

وتستمر القصيدة في هذا المجرى، حيث تكرر وتستطرد، في سياق قومي عاشق للمدينة والفارس، يعتمد على النبرة العالية، والإيقاع الزاعق. إنها تقول:

أنا امرأة .. قررت أن تحب العراق ..
لماذا العراق ؟
لماذا الهوى كله للعراق ؟
لماذا جميع القصائد تذهب (فدوى) ؟
لوجه العراق ؟
لأن الصباح هنا
لا يشابه أي صباح
لأن الجراح هنا ..
لا تشابه شكل الجراح
لأن عيون النساء
تُخبيء خلف السواد السلاح.

وجدير بالتناول هنا موضوع التواصل بين الأسطر الشعرية، حيث تضع الشاعرة جملة شعرية ناقصة، تكون تكلمتها في السطر التالي، بينما كان من الممكن أن يستوعب السطرين سطر واحد. فهل ثمة ترابط بين هذا التواصل وبين ما عيب على الشكل الشعري الخليلي مما أسماه النقاد «التضمين» [٥١].

إن الصياغة العمودية الصارمة جعلت من البيت الشعري وحدة مستقلة، تؤدي المعنى كاملاً، وهو رأي النقاد والنحاة الذين رفضوا التضمين، على ما أشرنا إليه. وهذه الاستقلالية في المعنى والتشكيل الموسيقى للبيت الخليلي تختلف - فيما أرى - عن التواصل الذي أسغته، والذي يجري عليه النسق الشعري الحر.

ويبدو أن هذا الموضوع يحتاج - في حد ذاته - إلى دراسة متأنية مستقلة، ربما يسرت الظروف لها السبيل - فيما بعد - إلى الظهور، إلا أنه ينبغي أن نعود إلى هذا

التساوق والتآلف الذي ربط موضوع الفارس والمدينة، كثنائية متناغمة قبل الغزو العراقي للكويت، لنعلم منه أنه لم يكن الجانب الموسيقي فقط - كشكل حديث - هو الذي عانق فكرة هذه الثنائية، بل إن القاموس اللغوي والتصويري أيضاً تآزرا لإبراز هذه الصورة الموفقة الجميلة لبغداد المدينة، وعشق الشاعر الخليجي لها، وفارس بغداد وتعلق الشاعرة الخليجية به، وهو ما يبين في التصنيف التالي [٥٢] :

الشاعر	القصيدة	مفردات ودلالات	تصاوير وإيحاءات
يعقوب عبدالعزيز الرشيد	ذكريات	الحالمات/الناعمات الهامسات	الشواطي الهائمات/ الأغاني الوالهات/ النجاوى الهامسات
عبد الله العتيبي	بوابة الريح	تغيبين/احتدام الأسى سراج الوجود/ تصبو رحبا / فسيحا	يخلو من الزمان / الأرض فر منها المكان - أنت المنى وأنت الأمان/ كقلوب أتى إليها الزمان
	من تداعيات أبي بصير الأعشى	نضفرها / جدائلا / بغداد شامخة تتقصف	سيف بغداد / تعانق الشمس / تخضر شوقاً/ تتقصف أحلام كسرى تتقصف أحلام كسرى
	بغداد	للإشراق / جرح الليل ينقاد	جعلتك الشمس كعبتها. كل فجر إلى واديك ينقاد
خليفة الوقيان	أغنية لبغداد	شفة الزمان توأم / غيمة الصبح	الوجد المصفى توأم التاريخ/ غيمة يسع العوالم يها شلال ضوء

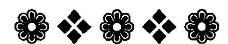
الشاعر	القصيدة	مفردات ودلالات	تصاوير وإيحاءات
أحمد السقاف	بنت الأصول	تفرد / القدم أنجب/ يسامرها	تفرد باليأس/ عراق البطولات عيون القمم / يستنزل الوحي منها القلم
	أم الرصاص	قائد / بطل المرجى / يفجر	يهز الأرض إن وثبا
	بغداد	أزكى / حلوة	أزكى من الملاب / في فم عاشق رضاب
جنة القريني	دفقة أشواق	أشتاق / التواق قمر عطشت / الشكوى أشتاق	أطوى الأشواق / صخب الأعماق قمر الغربة بحر الألق / مطر البهجة
	مالح الردى	يلوح / زورق نشوة	بسمة الخليج/ زورق عزوم لبيرق يشده الإباء للسماء
	مقام شوق إلى بغداد	أثيرة / مقل رقتها / البوح النجوى	أغنية أثيرة / مقل النسائم خصور المرج. يفتح شرفة للبوح والنجوى . والنجوى
سعاد الصباح	فتافيت امرأة	رسمك / المرايا أهلا	فوقها رسمك أنت / المرايا .. بل أرى وجهك أنت / أيها المحتلني من غير إنذار

الشاعر	القصيدة	مفردات ودلالات	تصاوير وإيحاءات
	إن جسمي نخلة تشرب من شط العرب قصيدة حب إلى سيف عراقي	بغداد / الجيش العراقي بكيت تحب / تتزوج / أكحل أحنّي. البحر / الشمس / اللؤلؤة / تمر / تمضي لوحة / كرمة / راية قررت أن تحب الصباح/ الجراح عيون النساء	الذي يرفع عن أولادنا العار حين بغداد لهم سقف وبيت تتزوج منه أمام القبيلة / أكحل عيني بليل العراق/ أحنّي يدي بطين العراق ليشبه نخل العراق . أتزوج مليون نخلة / أتزوج صهيل الخيول الجميلة / فوق جبيني تمر شعوب وتمضي قبائل لوحة سومرية / كرمة بابلية / راية عربية . الهوى كله للعراق / الصباح هنا لا يشابه أي صباح / الجراح هنا لا تشابه شكل الجراح / عيون النساء تخبيء خلف السواد السلاح

إن المنهج العلمي السليم هو الذي يستقصي في حدة وعمق، الجزئيات والتفصيلات التي يتناولها الشعراء في إبداعاتهم، والخط الجامع الذي ضم مجموعة الشعراء الخليجيين

الذين جعلوا من بغداد وفارسها مداراً للكثير من أشعارهم، هو هذا الوله الدوار، والحب الجارف، والإعجاب العظيم بالفارس ومدينته، إنه مناخ مشترك بينهم جميعاً، لا يستوردونه من أي مكان آخر، إنه المضمون الوطني القومي، الذي يتجه للمتلقى عبر العملية المعقدة التي ندعوها بالتفاعل بين الفنان وعالمه.

ولئن كانت بعض الأشعار تثير جدلاً عروضياً، بل لغوياً أيضاً - في بعض الأحيان - إلا أن مجموعة الشعراء الخليجيين - موضوع هذه الدراسة - ظلوا على وعي بوظيفتهم الفنية في الحياة، وعي يتأرجح بين إيماءة متوارية وهمس يشبه الخطابة المباشرة، ومع هذا فإنه وعي عميق مسؤول، وعي يحمل الأمانة والصدق في آن واحد.



موت صورة الفارس

أطماع الفارس ... تواريخ وأيام

تناولنا في الجزء الأول من هذه الدراسة صورة الفارس الأمل والمدينة المعشوقة، وهي الثنائية المتناغمة، التي حرصت على إبرازها مدعومة بصفحات من التاريخ السياسي، مترجمة فيما أبدع شعراء الخليج عن هذه الفترة.

ويأتي هذا الجزء عن موت أو بالأحرى «ذوبان صورة الفارس» ليتناول صورة مغايرة تماماً لصورة ما أوردناه في الجزء الأول، في ثنائية أخرى .. ولكنها ثنائية غير متناغمة، إنها ثنائية التضاد.

ولعل من المفيد أن يكون مفتتحنا لهذا الجزء صفحات من التاريخ - تبرز هذه الانفصالية في الثنائية، صفحات تجلى سحب الغبار التي رانت على هذه العلاقة الحميمة بين الكويت وبغداد، أو بين الشاعر الخليجي ومدينته وفارسها الأمل.

الكويت .. اللؤلؤة التي يبحث عنها الصياد

إن الأطماع الهائلة، القائمة على الدعاوي الهزيلة، فيما يدور حول الكويت في هذا الوقت، ليست وليدة الصدفة أو الظروف، إذ أنها قديمة تثبتها الوقائع المدونة حتى قبل النشأة، عندما كانت الكويت مخاضاً يتشكل ويتبلور ويتجمع. ولست أريد الدخول في تفصيلات هذه المراحل التاريخية بقدر ما أريد إبراز الكويت كياناً مستقلاً له هويته.

منذ مطلع القرن التاسع عشر أصبح للكويت نسيج من العلاقات مع كثير من الدول الكبرى، بريطانيا وروسيا وألمانيا وتركيا، مكنتها هذه العلاقات من أن تحتل مكانها وسط الصراعات العالمية، حتى أشار بعض الكُتّاب إلى أنها تمثل شوكة حقيقية في النزاع القائم بين هذه الدول. وقد أجمعت دول الصراع على أن الكويت أفضل منطقة للمشاريع التي يمكن أن تقوم في الخليج، وتحقق مصالح هذه الدول. ومع تدفق النفط بدأت صفحة جديدة في تاريخ الكويت، ولكن الصراع حول أهميتها الاستراتيجية يظل قائماً، وإن اتخذ أشكالاً ووسائل مختلفة لتحقيق مصالح دول الصراع، حيث مثل النفط عاملاً بالغ الأهمية، إلى جانب العوامل الجغرافية والاستراتيجية [٥٣].

وليس جديداً أن نشير في هذا الصدد إلى ارتباط الكويت بجارتها العراق منذ تأسست الدولة العراقية سنة ١٩٢١، ارتباطاً سياسياً واقتصادياً واجتماعياً. إلا أن العلاقات السياسية ظلت ساخنة حيث كانت الأنظمة التي تحكم العراق تلعب على جانبين، جانب المطالبة بمناطق حدودية تارة، وجانب المطالبة بالكويت على أنها جزء من العراق تارة أخرى. ومع هذا فإن العراق ظل يتأرجح بين الاعتراف باستقلال الكويت، وإنكار هذا الاعتراف، وهو ما تنكره الأعراف والقوانين الدولية.

وينمو التفاعل الاجتماعي والثقافي بين البلدين كلما توافر الاستقرار السياسي والاقتصادي، حيث يستمر الاتصال والتواصل، بل الهجرة المتبادلة. إلا أن ثمة ما يمكن الإشارة إليه، وهو أن سياسة المحاور ظلت لعبة الممارسة العراقية، فكلما توترت العلاقة بين

الكويت والسعودية تزدهر بين العراق والكويت، ويحدث العكس عندما تتحسن العلاقة بين الكويت والسعودية، وينطبق هذا أيضاً على العلاقات الإيرانية الكويتية.

وموضوع الهجرة المتبادلة بين الكويتيين والعراقيين يرجع إلى قرب المسافة بين البلدين، إلى جانب بعض الأنشطة الاقتصادية. مع أن التاريخ يذكر أن عدم الاستقرار السياسي بالعراق كان أحد الأسباب التي كانت تؤدي إلى هجرة العراقيين إلى الكويت. والغريب في الأمر أن النظام العراقي بعد غزوه الآثم للكويت أثار مسألة انتماء أغلب الكويتيين إلى أصول عراقية، واستشهد بحالات فردية، ولكنه لم يشر إلى أن الامتزاج الكويتي العراقي نتيجة المصالح الاقتصادية وقرب المسافة بين البلدين [٥٤] أديا إلى تداخل متبادل لا يبرر مطلقاً تبعية شعب بأكمله إلى دولة مجاورة، نتيجة هذه الصلة الطبيعية، والتي حدثت في أكثر من دولة عربية وجاراتها، ولم يحدث مثل هذا الافتراء والتضليل.

ولدى حدوث الحرب العراقية الإيرانية وقفت الكويت موقفاً شامخاً مع العراق، تعلقا بالفارس الذي كان لا يخجل من ترديد نغمة انتمائه العربي، وحفاظه على الشكل العربي المتضامن. لقد تردت الأحوال الاقتصادية للعراق نتيجة تهور الفارس، وكان على نظامه الفاشل أن يحدث نقلة نوعية في أسلوب إدارة اقتصاده، إلا أنه لم يتمكن من ذلك لأن الديون قد كثرت، ولأن النظام السياسي وإفرازات الحرب قد دفعت بالبلاد إلى حافة الهاوية الاقتصادية. ولم يعد ممكناً في ظل هذا المناخ الملوث - انتشال الأحوال المعيشية من سقوطها، بل عجزها عن مواجهة متطلبات الحياة اليومية.

هنا يأتي الخيال المريض للفارس المنهزم، فيتصور أن الحل الواقعي لتلك الأزمة الاقتصادية الطاحنة هو غزو الكويت، حتى يتمكن من مواجهة التزاماته، والشروع في إعادة إعمار المنشآت والمدن التي خربتها القوات الإيرانية، بل إن الحكومة العراقية نشرت - في ذلك الوقت - بيانات عن الامكانات المالية التي ستكون في حوزتها اعتماداً على الأصول الكويتية التي استولى عليها. ثم إن الفارس المهزوم أعلن من إذاعة مدينته أن

الكويت ستكون مركزاً لإنتاج النفط، وميناء للتصدير والاستيراد، ومقراً للمؤسسات المالية والبنوك. وكان هدفه من ذلك أن يفرغ البلاد من معظم سكانها، ويدفع الكويتيين وغيرهم إلى مغادرة وطنهم بكل الأساليب. كما قامت القوات العراقية بنقل الأجهزة والمعدات في المنشآت الكويتية الخاصة المملوكة للأفراد، والعامة المملوكة للدولة - إلى العراق استناداً إلى المبدأ الخرافي لإعادة توزيع الثروة بعدالة بين أرجاء الوطن العراقي. لقد جعل من نهب ممتلكات الشقيق نصراً، وجعل غزو داره فتحاً مبينا.

ولقد قام التجار الكويتيون والجمعيات التعاونية بدور وطني رائع في تهيئة ظروف معيشية مناسبة لإخوانهم، بتوفير المواد الغذائية والسلع الضرورية، بل إنهم كانوا يوفرون السيولة النقدية اللازمة لتسهيل سبل الحياة، في ظل ظروف استثنائية كان توزيع النقود والطعام فيها جريمة يقابلها الإعدام.

لقد أحدث الفارس المهزوم دماراً واسعاً في كل شيء، في مرافق الكهرباء، والاتصالات الهاتفية، والنقل العام، وفي المباني الحكومية والمؤسسات العامة. لقد نشر الألغام في أرجاء الكويت مما عطل الوصول إلى عديد من المناطق وبخاصة الساحلية، وهو ما نتج عنه - لدى إزالتها - فقدان الأرواح، وأجزاء من الأجسام، مما خلق إعاقات كاملة لدى عديد من الأفراد.

وقد امتدت الأزمة بتداعياتها لتخلق أحداثاً كبيرة وخطيرة، ألحقت بالدول العربية خسائر فادحة، تركت انعكاسات سلبية على اقتصادياتها، حتى أصبحت المنطقة العربية عاجزة عن توفير الأمان للأموال الأجنبية [٥٥].

كان هذا هو الجانب الاقتصادي في الأزمة، ناهيك عن الجوانب الإنسانية الأخرى، فقد ظلت الكويت بكل المعاني النبيلة التي تقدمها، ظلت ممتدة لتشمل مساحة نفسية لكل العرب، أوسع من أية مساحة مادية على خريطة هذه الأمة، مما جعل آثار الغزو العراقي الغاشم وانعكاساته تؤثر في معنويات أبناء المنطقة، خلفت معاناة أليمة بسبب تداعيات هذه الجريمة النكراء. بل إن الممارسات غير الإنسانية لهذا الفارس المهزوم وقواته تمخضت عن

تأييـد عـالمي واسع المدى لعدالة قضـيـة الكويت، أفـرز مـوقـفاً ثابتـاً رافضـاً لهـذه الجريمة وممارساتها البشعة، التي ترفضها كل الضمائر الإنسانية في كل زمان ومكان.

لقد مثل هذا الغزو معاني البشاعة واللصوصية والكذب وخيانة الجار، وكلها مقدمات تستحق اللعنة بل تستوجبها؛ لأنها فعلة موبقة دنسة قام بها فارس مهزوم، وانكشارية من مـرتزقـة اللصـوص في ثيـاب عـسكرية .. لقـد امـتـدت اعـتـداءاتهم على الأرض والعرض والأطفـال، كـمـا انطلقت القـذائف بلا هوادة إلى صـدور أطفـال الكويت فـحـولت أجسـادهم الغضة البريئة إلى غبار من الدم ينتشر في الجو، وامـتـدت أيضاً إلى أجساد الصبيـة وهم يلعبـون الكرة في الشـوارع، لتلقي بهم بين الموت والإغـمـاء وتقطيع الأطراف، فـلا يلقي المعتدي لذلك بالاً بـل كـان ينزل من السيـارة وبيده الرشاش ليـهدد الكبار، ويُعلن - دونما خجل - أنه إنما فعل ذلك عن عمد، وسيفعله ثانية وثالثة كلما وجد صبياً في الشارع. إنها بكل المعاني مضحكات مبكيات، ينطبق عليها قول الشاعر :

سريع إلى ابن العم يلطم وجهه   وليس إلى داعي الندى بسريع

لقد تحـولت صـورة الفـارس ووجـه مـدينتـه إلى النقـيض، فـشوارع بغـداد مليـئـة بصور وتماثيل الفارس، ذي التسع والتسعين صفة، أو اسماً كما يحلو لمنافقيه أن يقولوا. قال أحد المعلقين الغربيين : «إن في العراق ثلاثين مليـون شخص، سبعة عـشر مليـوناً من السكان، وثلاث عشرة مليون صورة وتمثال لصدام» [٥٦].

وفي خضم هذا الزخم الهائل للأحداث المتلاحقة رصد الأدب صورة الفارس والمدينة، في ثنائية جديدة، ثنائية متنافرة متخاصمة. لقد بدل الفارس وجهه عندما غيّر مسلكه، وحاول أن يغيـر - في آن واحد - صـورة مـدينتـه المعـشـوقـة لكل العـرب، والخليـجيـين على وجه الخصوص، فكانت ثنائية التنافر والاختلاف، بدلاً من ثنائية التجاذب والائتلاف.

لقد نهض الأدب بفنونه المختلفة ليجذب الضوء من أحداث العالم، حيث جذبت ضراوة الغزو الضـوء من عيـون العـرب جمـيـعـاً، وبخـاصـة الشـعـراء منهم، والذين كـان انعكاس

الأحداث عليهم سريعاً ومتلاحقاً، بسرعة الأحداث وتلاحقها. وامتاحت الأشعار جميعها من قاموس الهجاء بدلاً من امتياحها من قاموس الغزل، على ما سبق أن عرضنا. لقد عبر شعر هذه المرحلة الكئيبة وجدانياً عن صدق التجربة ونقائها، لتشغل أبعاداً جديدة داخل النفس، حيث تجتمع هذه الأبعاد جميعاً لتكون سجلاً هائلاً يحتوي لهيب هذا الحدث العدواني الأخرق، ولتكون - أيضاً - ترجمة لشلال الغضب الدافق ضد هذا العدوان الغادر، الذي اخترق كل معاني الوفاء وضربها في الصميم الأمر الذي أثار حفيظة الشعراء الشرفاء، فترجموا غضبهم وسخطهم في قصائد شعرية تفيض أسى وحزناً، وإحساساً باليأس والإحباط، وشعوراً بالعار (القومي) من جراء هذا الحدث المأساوي .. فإذا المستقبل (العربي) مظلم .. كئيب عبوس.

ولكن يبدو أن العاطفة الجياشة التي واكتب الحدث، والإبداع معاً، كانت ذات أثر سلبي عند كثير من الشعراء فاتسمت نصوصهم بالعجلة في الإبداع، ومن ثم جاءت مبلي بالأخطاء العروضية وركاكة الأسلوب .. وهو الأمر الذي جعلنا نتردد كثيراً في الاستشهاد بها. إلا من نماذج قليلة ذات مستوى إبداعي ناضح، لشعراء معروفين مثل فاروق شوشة، وغازي القصيبي.

يقول فاروق شوشة: (٥٧)

من أي قاع سحيق سوف نبتدىء	وكلما لاح نجم راح ينطفيء
العمر ضاع سدى عمر بأكمله	ونحن نلبس حلماً بات يهترىء
....	
في معرض الكون يجلو الناس صورتهم	ونحن يأسى على مأساتنا الملأ

هذا الشعور القومي، الذي استثير إبان الغزو العراقي الغادر يلهب كل الأفئدة، لأن الصحيح هو هذا الصدق تجاه أية بقعة من بقاع الوطن العربي، فالأرض واحدة والإنسان واحد. إلا أن الفارس فقد الرشد، وفقد معه كل حسن بالأبوة، عندما دمر كل شيء حتى بناء المستقبل في صورة الأطفال.

يقول الشاعر غازي القصيبي :[٥٨]

صانـك اللّه مـن الرعـب بني   أنـت عـندي مقلـة من مقلتي
أنت عندي مثل طفلـي إن بكى   سقطـت أدمعـه في وجنتي

....

عـالـم الأطفـال زهـر وشـذى   ودمـى عـرس ، وأطيـار وفـي
لا رعـى اللّـه الـذي حولـه   غـابـة ، يذعـر فيهـا كل حـي
عجبـاً مـن سارق الطفـل الرؤى   أو مـا كان أبـا الطفـل (عدي) ؟

ولهذا لم يكن عجيباً أن ينظر أحد الشعراء إلى المدينة مستنكراً أنها تضم هذا الذئب، وهو يفصل برؤيته ما بين المدينة والفارس، معلناً انفصال الثنائية بين الفارس والمدينة يقول **الشاعر أحمد غراب** :[٥٩]

قد كنت (بغداد) ملء الأفق أغنية   تنـام سكـرى على أهدابها الريح

إلى أن يقول :

أبـواب قلبك يا بغـداد موصـدة   دوني ، وقد سقطت مني المفاتيح

ثم يقول عند انفلات الثنائية المتناغمة :

لقـد تزوجـت يا بغداد ذئب دم   فكيـف لا تنطفـي فيـك المصابيح

وهذا شاعر يثور على المدينة المعشوقة، عندما يكتشف أنها تزوجت هولاكو فأنجبت الفارس المهزوم صدام. يقول الشاعر **علي بن خليفة** من قصيدة له بعنوان : «صدام بن هولاكو» [٦٠].

وأظـن (هولاكو) تزوج مـرة   في أرض (بغداد) فأنجب مفسدا

ويواصل الشعراء العرب إشهارهم سلاح الكلمة / الشاعرة في وجه طاغوت العراق، وفارسها الغادر «صدام»، فإذا هو ليس بهولاكو فحسب، بل استدعت الذاكرة الشعرية كل طواغيت التاريخ، فإذا صدام تترى مرة أخرى، يقول الشاعر **مبارك إبراهيم بو بشيت** :

ماذا نسمي الكويت اليوم - وأسفا- محتلة ؟ ومن المحتل ؟ لا تجب
غزاه جار له ليلاً فهدمه أهو التتار ؟ نعم لكنه (عربي) (٦١)

وإذا صدام - مرة أخرى - نسخة شائهة من أبرهة، يقول الشاعر **مصطفى أبو الرز** :

فعل لأبرهة إن عادت جحافله للبيت رب يرد الكيد عن وطني (٦٢)

ويصف شاعر آخر - هو الشاعر **بدوي السعيد راضي** - صدام بأنه (هتلر) العصر فيقول:

بلد الرشيد تجردت من رشدها حين اعتلى أعناقها صدام
أعداك (هتلر) عصرنا بغروره فتناوشتك من الجهات سهام (٦٣)

وإذا صدام نسخة أخرى شائهة من قابيل وقد قتل أخاه هابيل، بكل ما ينطوي عليه هذا المشهد المأساوي من حزن وألم، على المستوى العربي، يقابله موقف أعداء هابيل وقد عمهم الفرح والسرور، أعني إسرائيل التي باركت هذا العدوان، وابتهجت له، لكثرة ما قتل طاغوت العراق من أبناء شعبه أولاً، ومن أبناء الكويت ثانية، حيث الحرب - هذه المرة- حرب عربية - عربية، تعيدنا إلى زمان الجاهلية، إلى حرب داحس والغبراء المشؤومة، يقول الشاعر **مصطفى أبو الرز** :

قابيل عاد ولم يعد هابيل وتزينت للعرس إسرائيل
وعلى خيول الجاهلية أقلبت همم تنام إذا العدو يجول
فعلى اليهود سلامها ونعيمها ولقومها الترويع والتهويل
صهلت بشارات القبائل خيلها فغدا لداحس في الزمان مثيل
حسين اعتلى الغبراء صدام الذي هو في لقاء المعتدين ذليل (٦٤)

ومرة أخرى يوصف صدام بأنه شيطان تكريت، يقول الشاعر **أحمد يحيى بهكلي** :

أشيطانَ تكريت - ولست بصادقَ أجبني عن شيء صغير محدد (٦٥)

....

وبأنه أيضاً طاغوت العراق، يقول الشاعر **أحمد محمود مبارك**، معاتباً شعب العراق:

صيحة الطاغوت قادت زحفكم كيف أذعنتم ولبيتم نداه؟ (٦٦)

ومرة أخرى - وليست أخيرة - يوصف صدام بأنه أبو لهب، يقول الشاعر **الشيخ عايض القرني**:

أذاك صدام أم هذا أبو لهب تبت يدا عصبة حمالة الحطب (٦٧)

إن هذه الأشعار التي عرضناها، والتي تمثل أكثر من صوت على خارطة الوطن العربي، مردوداً لفعل آثم، ركزت بشكل واضح على الوجه الاجتماعي، ولم تبعد عن الوجه القومي، ووقفت عند الوجه القبيح لصدام حسين وهو ما يجعل من هذه الأشعار وأمثالها نماذج تقترب من التراث الإنساني أكثر من ميلها إلى المطلقات في الحياة والفن، لقد غلبت عليهم الرؤية المباشرة - التي خلفتها صدمة الموقف - دون الرؤيا الحديثة في الشعر، لارتباطها بالعنصر الاجتماعي في الموقف، أكثر من ارتباطها بالعنصر القومي، وهو ما أضفى عليها مجازات المبالغة والمباشرة في بعض الأحيان. إنهم يحملون لواء الشكل والمضمون معاً - متضامنين - ، وإن كنت أميل إلى تناول النص بما هو أبعد من الشكل والمضمون كمفهوم نقدي استحدثت بعده أفكار جديدة متواثبة. إن المقارنة بين شعراء هذه المرحلة تقوم على الكشف عن أوجه الخلاف في الأداء الشعري برؤياه الحديثة، وهي الزاوية التي يجتمعون عندها، لأنها قمة الشمول الإنساني من ناحية ماهية هذا الأداء، بل إنها المظهر الأصيل للرؤيا الشعرية الحديثة، التي تحمل في طياتها ثنائية جديدة بين الشعر والحياة.

لقد مثّل هذا الشعر رؤيا تقترب من نبوءة العرّاف، لأنهم مارسوا - برؤية الكويت كدولة تقع تحت طائلة الغزو والاقتناص - النفي داخل أنفسهم - بل داخل الوطن. لقد مارسوا الضياع والغربة من خلال إحساس كوني مصيري بالغ العمق، بعيداً عن الحس الرومانسي الوريف، ولذا كانت أشعارهم معايشة للموقف، محتجة عليه بشجاعة، احتجاجاً لم يشبه الذعر ولا الخوف.

لقد استنهض بعض الشعراء رجالات المجد العربي، الذين فتحوا العراق، أو أسهموا في معاركه، من أمثال خالد، وسعد، والقعقاع، المثنى، وأسماء، وابن الزبير، وشكوا الفارس المهزوم لهم، لأنه خذل المبادئ، وأضاع النخوة، وأعاد إلى الأذهان الجاهلية الأولى في حروبها بين عبس وذبيان وغيرهما. ثم إنهم عرضوا هذا الفارس المهزوم عليهم فأنكروه واستنكروا فعله.

الشعر الخليجي والثنائية المتنافرة

وسوف نعرض للشعراء والشواعر من الخليج، والذين واللاتي أسهموا وأسهمن في تصوير هذه المحنة، في ثنائية مختلفة، والتي رأينا أن تصاحبنا في هذه الرحلة الشعرية التي صورت هذه المهزلة الخلقية، والفروسية الشائهة.

هذه هو الشاعر **يعقوب عبد العزيز الرشيد** في قصيدته «غدر الجار» يقول [٦٨] :

بلابل روض وادعات تململت ... أحاط بها ليل من الهم أليل
أتاها نذير مفجع في عشاشها ... فراحت على تلك الغصون تولول
أتى الأرقم المسموم حين هجوعها ... كما اللص يأتي - حاذرا - يتسلل
فأوسعها رعباً وشتت شملها ... وطاب له ملهى هناك ومأكلُ

إنه استهلال جميل للدراما الشعرية التي صاغها الشاعر، واستوحى قاموسها من الثنائية المتباينة، الثنائية التي تجعل مطيتها ألفاظ الهجاء لدى الحديث عن (الأرقم المسموم/ اللص / يتسلل). ثم ينتقل بعد ذلك قائلاً :

ويسألني طفلي : أليس بجارنا ؟ ... ألا ما له يعثو فساداً ويقتل؟

إن الشاعر هنا يعطي الحوار للطفل الذي يسأل، والطفل هنا هو المستقبل، وهو الذعر في الوقت نفسه، هذا الطفل الذي يتصور أن الفارس الجار لابد أن يكون أميناً، ولهذا يستنكر في استفهام تلقائي فطري بسيط أليس بجارنا ؟ ما له يعيث في أرضنا الفساد ويمارس القتل؟

ويمضي الشاعر في أبياته : فقلت له ... إلى أن يقول لهذا الطفل :

فقد هان هذا القول من عند قائد — وحل محل القول فعل مزلزل

وجعل الشاعر من هذه الحوارية استعراضاً لما حدث، ملخصاً إياه في قوله :

فقد ضاع دفء الأمن من بين أهلنا — وحـل محل الأمن ذعر مجلجل
وقـد سـدت الأبواب والظلم حاطم — ليسحق أطفـال ويهـوي مبجل
وهتـك أعــراض الحرائـر عنـوة — وتوطـا بأقـدام الغـزاة، وتسحل

إنه هنا يعمد من خلال الشكل التقليدي - إلى الاعتماد على الجمل الخبرية، حيث تصلح للصوت المجلجل، ثم يثني باستخدام الصور البلاغية الموروثة مثل : ضاع دفء الأمن/ حل ذعر/ ذعر مجلجل/ سدت الأبواب، وكلها تتمحور حول الاستعارات والكنايات التقليدية، إلا أنها عبرت عن الموضوع تعبيراً يصل إلى قارئه، الذي توسم الشاعر أن هذا الشكل سيعجبه، خاصة وأنه أنهى هذه المقطوعة من القصيدة ببيتين يذكراننا بأبيات محمود سامي البارودي في قصيدته (في سرنديب). يقول الشاعر **يعقوب الرشيد** :

فنحن إذا ما الليل طال بربعنا — وعاثت سهام في الربوع ومنجل
فذاك ظلام سوف يمحـى بشعلة — مـن النور لما يوقد النار جحفل

فهو قريب في تناوله من قول البارودي:

ومـا هـي إلا غمـرة ثم تنجلي — غيابتهـا ، والله من شاء ناصر

ولا تخلو القصيدة من نبرة جميلة توحي بالعودة إلى الديار، وممارسة الحياة، وكان في هذا تشبثاً بالمدينة الأم الكويت يقول الشاعر :

فلا تبتئس يا دوح فالطير عائد — ولا تبتئس يا زهر، فالري مقبل

ويتخلص الشاعر من تناوله الهادئ للدخول في عالم الهجاء في قصيدة أخرى بعنوان «جابر العثرات»، حيث يتحول قاموسه ليمتاح من ألفاظ الهجاء التي سجلها ديوان العرب يقول :

يا موغلين بحقدكم فلقد بني   قومي الصفوف على السماك بناء
يا ضالعين بغدركم وبلؤمكم   لا نرتضي للطامعين بقاء
سنهد بيتاً للخنا قد شدتم   ونهز أرضاً تحتكم وسماء

وينهي القصيدة بأبيات تدخل في باب الفخر، وإن كانت تحمل سمات المديح، وهما غرضان قريبان يقول:

فلقد نسجتم للكرامة بردة   بقيت على درب الشموخ إباء

إن الشاعر هنا مضطر لأن يعايش مدينته الأم (الكويت) لأنه في حالة خصام مع الفارس المهزوم والمدينة المعشوقة، ولهذا فقد تخلى عن الارتباط بالثنائية، وأصبحت خارج دائرة التوقير، لخروج الفارس عن حدود الموروث من الأخلاق، مما جعل صورة المدينة المعشوقة تشوه في نظر الشاعر الذي كان عاشقاً.

ولكأني بهذا الشاعر وقد كتب شعره بالطريقة التقليدية (الموزون المقفي) استلهاماً لجذور هذا اللون الذي يحمل صفات التراث وأخلاقياته، وكأنه - من وجهة نظر الشاعر - الشكل الذي يحتمل أن يصب فيه هذا الهجاء بقاموسه الذي يضم ألفاظاً وعبارات ومجازات تتناغم مع موروث التراث في فن الهجاء.

ولئن كان هذا الشاعر قد لجأ إلى الشكل الموروث وعاد لأدائه، فهذا صوت محتج هاج آخر، يجعل من الشكل الجديد (الحر) وعاء لتجربته، إنه الشاعر **علي الشرقاوي** (٦٩) الذي قال من قصيدته «الجحيم» :

من لا يعرف }
أشواق الدبابة }   من لا يعرف أشواق الدبابة

وهي تداعب	}	
أجساد الأطفال	}	وهي تداعب أجساد الأطفال

إلى أن يقول :

من لم يحمل زوجته	}	من لم يحمل زوجته فحما ، وأباه سؤال
فحما	}	
وأباه سؤال	}	
لن يعرف	}	لن يعرف أي جحيم سوف تعانيه الأجيال
أي جحيم	}	
سوف تعانيه الأجيال	}	

إنه يبرز لنا لقطات شعرية، صهرتها المأساة، ولخصها في جمل شعرية (تداعب أجساد الأطفال) و (يحمل زوجته فحما) و (أباه سؤال) و (أي جحيم سوف تعانيه الأجيال) قطعها في أسطر كان من الممكن أن تكتب في جمل تحمل التركيب النحوي المعروف، إلا أننا نظل مع الشاعر في معمار تركيبه اللغوي استناداً إلى أنه يركز على الدفقة الشعورية. وقد رأيت أن أعيد كتابة هذه الأسطر لو أنه اعتمد على تواصل الجملة في بنائها النحوي، أمام ما كتبه الشاعر، حتى نتبين إلى أي مدى أفادت هذه الطريقة المنتشرة في طريقة الكتابة بالشعر الحر. وينتقل في قصيدة أخرى بعنوان «ارتياب» ليبين الصدمة الكبرى في بدايتها ، وموقف التوهان الذي شعر به كل عربي يقول [٧٠] :

فهموني يا بنات الريح
يا المغتسلات الآن
كالحامض في النارنج
كالبحر على إيقاع
أنوار الكواكب
فلقد شوشني الوقت

وصوتي
جسد مكتهل
تحرقه نار المراكب
فهموني
كيف للخارج كالصرخة
من مجزرة النكبة
أن يدعم غاصب ؟!

إنها عبارات مركزة، تظل تنمو حتى تقود إلى السؤال الأخير. فهو يطلب أن يفهم، لأن الذهن يكاد يتوقف، والمذاق حمضي، فقد أربكه الموقف، ويكاد صوته يتلاشى من هول ما سمع ولهذا يسأل كيف يدعم غاصب ؟ ويكتفي بأن تشير لفظة الغاصب عن رأيه في الموقف، بدلاً من أن يسترسل في عبارات خطابية تلعن وتسب. وأرى في تعبيره (يا المغتسلات الآن) خروجاً على المألوف من قواعد اللغة في التوصل إلى نداء ما فيه ال باستخدام أي أو أية فكان الأولى أن يقول : (يا أيتها المغتسلات الآن). ولعل الموقف النابي هو الذي دفعه إلى هذه السرعة، وإن كانت هذه الموجة منتشرة في الشعر الحر، بدعوى الحداثة التي تدعو إلى الثورة على ما يدعون أنه القوالب الجامدة لبلاغه التراث.

أما قصيدة «الضم» فتحمل دلالة أخرى، إنها دلالة الاحتجاج، ولكنه احتجاج منطقي هادئ، لا يأتي فيه ذكر الفارس ولا المدينة، ويكتفي بأن يذكر اسم العراق، ولعله في موقف رافض للفارس المهزوم والمدينة المنكفئة. يقول [٧١] :

إنني أعرف أن الضم
ما بين شهيق الماء والتربة
يعطي شجراً
يثمر حباً
وعلى أغصانه تحيا الطيور
وأنا أعرف في ضمة زوجين

يكون البحر نهرا
والمجرات مرايا للشعور
إنما الضم العراقي كما عشناه
لن يثمر في عالمنا غير القبور

إنه التمهيد الواعي للولوج إلى قلب التجربة، حتى يصل إلى بيت القصيد - كما كانت تقول البلاغة القديمة - في قوله :

إنما الضم العراقي كما عشناه
لن يثمر في عالمنا غير القبور

فكلمات الضم، عشناه، لن يثمر، غير القبور .. كلها إيحاءات إلى مستقبل هذا الغزو، الذي خلف انفصالاً عن الثنائية الجميلة السابقة، الفارس الأمل والمدينة المعشوقة.

ثم يمضي تصاعد صوت الشاعر في قصيدته « **إصرار** » ليقول [٧٢] :

ليست الأرض كما ظنوا
نخيلاً وبحاراً وتراب
إنها النور الذي ينبع من مشكاة زيت
ربما يبعدني المحتل عنها ويريني الجوع والتشريد
يرميني على كل محطات العذاب
غير أن الموت لا يقدر أن يخلع من حنجرتي
اسم الكويت

إنها فورة الإصرار على عودة الكويت، لأنها باقية لن يمحوها المحتل من صفحات التاريخ، ولا من حناجر الشهداء. حيث تتمثل المقاومة الشعبية المستميتة فيما شهدته هذه الأرض الطيبة من فداء الأطفال والشباب والشيوخ والنساء، لم يأبهوا بالدبابات وطلقات

المدافع، حتى تحولت أرض الكويت كلها إلى لغم ينفجر في وجه العدو الغاصب، كما يقول شاعرنا في قصيدته « **لغم** » [٧٣]:

يا الذي ظن الكويت
كعكعة طازجة يأكلها قبل الفطار
سوف نعطيك لكي تذكر لو يوماً بقيت
هذه الكعكعة لغماً
كل من حاول أن يقضمها
مات قبيل الانفجار

والحقيقية أن هذا الشاعر ظل منفصلاً عن الفارس والمدينة، ليحافظ على موقع قدمه، بعد أن فقد الثقة في الفارس والمدينة وأصبحا لا يمثلان عنده إلا شبحاً لخائن، وصورة لمغتصب.

لقد تحول الفارس إلى لص، ووقفت المدينة مكتوفة الأيدي أمام طموح فارسها اللص، الذي لا يجد مبرراً لسلوكياته المنحرفة إلا إشباع الذات برغبات دفينة في السطو والنهب والاغتصاب.

وهو ما جعل الفارس صورة شائهة مرفوضة في مدينة تتحمل العتاب من عاشقيها، لأنها تؤوي هذا اللص. إنه تغير في صورة الثنائية المؤتلفة السابقة على الغزو، والتي كانت تأتلف مع صورة بغداد الرشيد، وهو تغير بعيد المدى، يتسع لدرجة تتحول معها الثنائية إلى تضاد ورفض يؤديان إل تحول الغزل إلى هجاء، والعشق إلى مقت وكراهية. وهذا هو الشاعر « **سليمان الفليح** » [٧٤] يقول من قصيدة له بعنوان : «قصف على ساحل السلام» :

تئز الشظية يضطرب الموج
تهوى، تفجر قصر السلام
ويشمخ في قلبك الصلب وجه الأمير

إلى جهة الخلف يا صاحبي تستدير
وتطلق في كل صوب رصاص الحنين
وتحصى الصحاب
شهيد، فقيد، جريح، أسير

إنه في خطاب مع الفارس بلغة التهكم والسخرية حيث يطلق نيرانه في كل اتجاه، بينما وجهه في اتجاه آخر، بحيث لا يدري من يصيب، ثم يتحرك في حنين للدمار والقتل فيحصي الصحاب الذين قتلهم. إنه يقوم بدور نيرون، الذي أحرق مدينته، ووقف يتفرج على آثار عمله الطائش، ولم ينبض له قلب، ولم تتحرك له عاطفة.. إن الإنسان يحكم على الفارس المقامر بالموت من خلال موت قلبه، وتلاشي عاطفته، وهو ما دفع شاعراً هو **الدكتور غازي القصيبي** [٧٥] ليكتب قصيدته «مرثية فارس سابق» ويقول منها :

عجباً ! كيف اتخذناك صديقا ؟ وحسبناك أخاً براً شقيقا ؟
وأخذناك إلى أضلاعنا وسقيناك من الحب رحيقا
واقتسمنا كسرة الخبز معاً وكتبنا بالدما عهداً وثيقا

إنه الهجاء الذي يصل إلى الغرض بتنويع الأسلوب بين الخبر والإنشاء، فهو يستفهم (كيف اتخذناك صديقا ؟) استفهاماً تعجبياً وإنكارياً في الوقت ذاته، ثم يغزو في جسده البليد إبر التعاب (أخذناك إلى أضلاعنا / سقيناك من الحب رحيقا / كتبنا بالدما عهداً وثيقا) وهي عبارات تخرج بدلالات العمل الشعري من الوقوف عند الدلالات القريبة للشعر، إلى الفهم النابع من النص، والذي يفيض عليه كثيراً من المعني [٧٦]، لأن الأهمية هنا في مبلغ العناية بالعمل الأدبي، لإنقاذه من الزوائد التي تلتصق به، وتمثل عبئاً على كيانه الأساسي، مما يدخل في باب الحشو والتطويل. إذ المقصود من وراء النص الأدبي إبراز الدلالات بصورة غير مباشرة. انظر معي قول غازي القصيبي من القصيدة نفسها :

ذلك العملاق ما أبشعه في الدجى يغتال عصفوراً رقيقا
مسخ الفارس لصاً قاتلا مسخ الفارس كذاباً ضعيفا
رحمة اللّه عليه إنه مات؟ هل عاش الذي خان الرفيقا

وبموت الفارس الخائن، كان لابد من التشبث بأرض الوطن الأم، والعودة إلى المعشوق الأصل، ففي قصيدته «يا أبا فيصل» يقول **غازي القصيبي**[٧٧] :

ذلك الزنديق أضحى بغتة	يتزيا بمسوح المؤمنين
وينادي لجهاد ... ويله	ما سمعنا بجهاد الملحدين
يده - شلت يدا - مصبوغة	بدماء المسلمين الآمنين
عجب لا ينتهي .. أعجبه	أن غدا الدين شعار الكافرين

لقد تحول المديح إلى هجاء، بل إن أجمل ما فيه أنه رثاء لميت حي، إنه الفارس المهزوم، الذي مات من وجود الناس وضمائرهم. لقد أفلت الزمام من يد هذا الفارس المنهزم، فضاع منه النصر، الذي ينعكس إعجاباً لدى قومه، الذين ظمئوا للحرية، وتطلعوا لنيلها على يديه يقول **الشاعر القصيبي** :

أين ضاع النصر ؟ يا فارسه	أين راحت «قادسيات» الطنين ؟!
أغرب النصر .. انتصار ينتهي	بخضوع القادة المنتصرين

إنها استفهامات ساخرة، ونداء اللوم والتحسر على هذا القائد الخاضع، الذي صنع نصره من خلال ضجيج وسائل إعلامه، وهيهات أن يصنع الصراخ نصرا. إنه يتحول إلى انتهازي يحمل خسة الخوف، ومكر الجبناء، وهو أيضاً أرنب، استأنسه أعداؤه، فخضع وحيا القاعدين.

إن هذا النص يستحق أن نتبين من داخله جوانب الإبداع الدلالي فيه، فوق دلالته المباشرة. إن الشاعر يستنفر إحساس المتلقى، ويوقظ انتباهه، بل إنه يحفزه إلى الترقب والمتابعة من خلال إيراد كلمات (الزنديق / المؤمنين / الملحدين / الكافرين) وهي مفردات متجانسة تفتح المجال لتفسيرات متعددة، مستمدة من سياق النص، فالمقصود بهذه المفردات هو ذلك الفارس المهزوم الذي حمل هذه الصفات جميعاً، وهي صفات تتنافر

مع دعاوي الخلق العربي، وأمانة الرسالة السمحة، التي أوصلها الرسول الكريم ﷺ، واعتنقها الفاهمون المؤمنون غير الكافرين، وهي الصفات المناقضة لما أورده الشاعر. ثم يأتي بيت الحكمة القائلة :

أغرب النصر .. انتصار ينتهي بخضوع القادة المنتصرين

إنها حكمة تبدو عادية في صياغتها، ولكنها عميقة في معناها، إذ أنها تُعد تتويجاً للأبيات قبلها، تستقطب العناصر السابقة، وتحقق التئاماً لخيوط الدائرة، وتشكل وحدة متكاملة في النسيج.

إن الشاعر انفصل عن الفارس، وأفقد الثنائية المتناغمة ترابطها وعاطفتها، ولكنه بوعيه النابع من حسه القومي - لا يستطيع أن ينفصل عن المدينة المعشوقة، ولكنه يوحي إليها أن تخاطب الفارس، وتكشف له سقطاته التي أوقعته في حمأة الجهل والخلط والتخبط، فهو يتوجه إلى بغداد في قصيدته «**قولي له بغداد**» [٧٨]:

قولي له إن أنت خنت فلم أخن أو كنت أنت غدرت .. لم أغدر أنا!
قولي له بغداد «يومك قد دنا»! ما أروع الثأر النبيل إذا دنا

إنه الانفصال بين الفارس ومدينته، حيث تظل مدينته على عهدها، تحفظ العهد، وترعى الود، بينما يخون هو ويغدر إيذاناً بنهايته، وسيكون جزاء ذلك ثأراً قاطعاً تنتهي به حياة هذا الفارس السياسية، بل ارتباطه بالدنيا كلها. هذا هو موقف بغداد المعشوقة، التي لا يملك العاشق أمامها إلا أن يعتب، لا أن يغضب، وشتان بين العتب والغضب في لغة المحبين يقول **القصيبي** :

بغداد جئتك عاتباً .. لا غاضبا ولثمت وجهك طائعاً .. لا مذعنا
أكبرت جبهتك الأبية ملعبا للعز .. تحسده النجوم .. وموطنا
وعشقت سفيك بالعروبة لامعا وعشقت رمحك بالعروبة مؤمنا

هذه جوانب الإكبار في المدينة المعشوقة، التي يسقط عنها الشاعر كل معاني النقيصة والخيانة والغدر حيث يقول:

ما كنت يا بغداد أنت من اعتدى ... في هدأة الليل البهيم .. ومن جنا
ما كنت من سرق الصغيرة نومها ... ما كنت من سلب الصغير المسكنا

ثم يعود ليتحدث عن الفارس السارق، واللص الغادر حيث يقول:

أرأيت يا بغداد لصك مجرما ... مستكبراً .. متجبراً .. متفرعنا ؟!
أرأيته يمشي على أحشائنا ... ولكم جعلنا درعه أحشاءنا ؟!
أرأيته يعدو على أطفالنا ... ولقد حسبنا جنده أطفالنا ؟!
أرأيته يحسو دمانا بعد ما ... سالت دمانا كي يعيش ويأمنا ؟!

إننا نلحظ هنا إدراكاً واعياً لدى الشاعر في صوغ عباراته الشعرية، حتى تكون موصلاً جيداً للمعنى المراد، إنه يدرك سر اللغة الشعرية، التي تعتمد على الحس أولاً، والذي ينتقل به الشاعر إلى مجازات، تتجاوز الإطار التقليدي بصورته التراثية، للدخول في علاقات تتماوج بينها دلالات الألفاظ وإيحاءتها.

وهذه قصيدة أخرى قالها الشاعر في ذكرى شاعر العرب «عمر أبو ريشة»، واستطاع من خلال هذه الذكرى أن يعرج على أبطال العرب السابقين الذين ائتلقت في عهودهم المدن، وتعانقت الثنائية فيها عناقاً حاراً حميماً، ثم يحتج على الفارس المعاصر، الذي أفقد المدينة بهاءها ورواءها، وأجهض العروبة، وشوه شكلها ومحتواها. يقول من هذه القصيدة[٧٩]:

إن الكويت سباها مؤمن بطل ... من أعرق العرب أصلا.. جده مضر!!

مشيراً إلى الفارس المهزوم الذي خدع أمته، وسطا على جزء غالٍ من الأمة العربية وهو الكويت .. ثم يقول :

لا ابن الوليد إلى اليرموك يأخذنا ... ولـم يصل بنا في قدسنا عمر
وغـاب سعد ، وماتت قادسيته ... ولـم يجـيء نبأ منها ولا خبر
مضـى علي ... ولـم يمض قاتله ... مضى الحسين .. وهذا بيننا الشمر
كأنما اغتصب التاريخ، واختطفت ... منه الرجال .. وعاش الخائن الأشر

إن الشاعر هنا يقدم همومه وأشجانه عبر طائفة من الصور المثيرة التي يضمها إطار واحد، ويقوم تشكيلها الفني على عنصري التداعي النفسي والتضاد معاً، أما الإطار العام فهو ذكرى الشاعر أبى ريشة، وهو مجال لذكر المآثر، وإثارة الشجن للفراق، وهو ما يناسب ما تطرق إليه الشاعر من خيانة الفارس، وذبول دوره، فالتداعي النفسي «إن الكويت سباها مؤمن بطل» «حيث تحمل الجملة خبراً هو غزو الكويت، واستنكاراً، لأن الغازي مؤمن بطل، ولكأني به أراد أن يقول (الكافر الجبان) وهو المقصود الخلفي من هذا التعبير. لقد عدّد الشاعر في أدائه مستويات الدلالة الشعرية، إلا أنها ظلت منسجمة مع رؤيته الفنية المنبثة في أرجاء القصيدة.

نستطيع بحق أن نقول إن غزو الكويت لقي مقاومة مستميتة من أفراد الشعب الكويتي العظيم بكل طوائفه، وأفرز قصصاً وتضحيات كلفت لنفسها البقاء والخلود. وكان للمقاومة الإبداعية شأن عظيم في تحميس الشعب ضد الغازي الباغي، حيث انفعل شعراؤنا بهذا الحدث المؤسف في تاريخ أمتنا [٨٠].

وقد يتوجس متوجس من النقاد قائلاً إن المباشرة قد تصيب العمل الأدبي، خصوصاً عند تناول الموضوعات الوطنية، حيث يغلب الحماس على صوغ العبارات وبنائها. ولكنني أؤكد أن الإبداع الشعري في هذه المأساة كان في معظمه بعيداً عن هذه المباشرة، لأنها كانت معاناة صادقة - اعتملت في فؤاد شعراء موهوبين صادقين مثقفين متمرسين، استطاعوا - بما أبدعوا - أن يسهموا في أدب المقاومة العظيم، مثل قصة الأم لمكسيم جوركي، ومأساة جميلة لعبد الرحمن الشرقاوي وغيرها. وليس هناك - في رأيي - أدب عظيم كالذي

يجمع بين الهدف والخصائص الفنية، في تكامل، بحيث يوحي بما يقول، ولا يصرح بأنه يقول.

نعود إذن إلى شعر الدكتورة سعاد الصباح في قصيدتها «سوف نبقى غاضبين»[٨١] :

سوف نبقى واقفين
مثل كل الشجر العالي، سنبقى واقفين
سوف نبقى غاضبين.
مثلما الأمواج في البحر .. الكويتي .. سنبقى غاضبين
أبداً .. لن تسرقوا منا النهارا
أيها الآتون في الفجر على دبابة
من رأى دبابة تجري حوارا ؟

إنه استهلال عالي النبرة، ولكنه واضح الدلالة، استطاعت الشاعرة أن تستثمر فيه مفردات الرفض والتصدي والمقاومة من مثل : (واقفين / الشجر / العالي / غاضبين / الأمواج) ثم تأتي الدلالة القوية غير المباشرة في قولها :

أيها الآتون في الفجر على دبابة:
من رأى دبابة تجري حوارا ؟

فالنداء دلالة على قرب الغازي من الضحية، ودبابة سلاح الغازي أما ضحية عزلاء، والجملة الشعرية الأخيرة جديدة كل الجدة في صياغتها ودلالتها، لأن الدبابة تحسم الموقف، وتسكت صوت المنطق، وتقطع الطريق على الحوار الذي قد يوصل إلى السلام.

إن أطراف المقاومة عديدة، فليس الإنسان الأعزل وحده هو المقاوم، بل إن كل شيء يحمل رمز الوجود سيقاوم .. تقول [٨٢]:

أبداً .. لن تجدوا في وطني

نجمة واحدة ترشدكم
نخلة واحدة تذكركم
طفلة واحدة تشكركم

وتصور ثابت المقاوم الكويتي كأنه رسوخ الثوابت في الطبيعة كالبحار والأنهار والغابات والوديان والأنجم تقول :

ربما حطمتُم أبوابنا
ربما روعتُم أطفالنا
ربما هدمتُم البيت الكويتي
جـداراً .. فجـدارا ..
غير أنا سوف نبقى ..
مثلما الأشجار تبقى ..
مثلما الأنهار، والغابات، والوديان،
والأنجم تبقى ..
مثلما حرية الإنسان تبقى

إن صوت المقاوم الكويتي يقول هذا والخنجر العراقي في لحمه، لأن الفارس تخلى عن أصالة الشيم، ونسي وحدة الأرض والدم، ولهذا يظل صوت المقاومة يقول :

فاسحبوا خنجركم من لحمنا
وأعيدوا لؤلؤ البحر إلينا .. والمحارا
وارجعوا من حيث جئتم
نحن قوم نرفض القهر ...
كباراً وصغارا
حيث تمشون على أرض الكويت
سيصير الرمل جمراً
ويصير البحر نارا

وتنتقل الشاعرة إلى الحديث الداخلي الذي تترجمه شعراً في حديث راجم مع الفارس الذي كان يوماً ما مناط الأمل، وخيوط المستقبل تقول:

أيها الجار الذي كان مع الأيام جارا
يا الذي روعت آلاف المها
إن قتل الكحل في العينين، لا يدعي انتصارا
إن ما سميته ملحمة كبرى،
أسميه انتحارا ..

إن تحرك الدلالة في هذه الأسطر الشعرية - عبر موضوع القصيدة - يأخذ خطاً فسيولوجياً، إذ أن الخطاب للجار ليس خطاباً لجار عادي، إنه جار مع الأيام، أي منذ زمن طويل. ومع هذا تنطلق الشاعرة إلى ما يخالف الدور السياقي الخلقي للحوار وهو الحفاظ على الجار فتقول : يالذي روعت آلاف المها ... وعند هذه المنطقة التعبيرية (قتل الكحل)، هذا التعبير المجازى الذي يقصد لازم معناه، وليس معناه، وهو البكاء الذي يفسد العينين موضع الجمال، ثم إنه يقضي على مظاهر الفرح والسعادة والتي تنطق بها العينان الكحيلتان. إن الفارس اعتبر خيانة الجار، وترويع المها، وقتل الفرح انتصاراً، وهذه الأشياء - من وجهة نظر الفارس المهزوم - ملحمة كبرى، ولكن الحكم المنطقي والتاريخي هو أن هذه الأفعال انتحار للفارس، انتحار له في الساحة السياسية، وبين ساحة المحبين له، الذين كانوا يرجون من شموخه بطولة تاريخية، لا هزيمة قومية.

وثمة تشكيل آخر في القصيدة يعطي دلالة هجائية واضحة، إلى جانب دلالة جمالية بلاغية، ذات أثر تحسيني في الأداء تقول :

يا الذي أهديته الماء .. وأهداني الصحاري
يا الذي أهديته الأفق .. وأهداني .. الحصارا
يا الذي أهديته نصراً من الله ..
وأهداني احتلالا .. وانكسارا ..

يا الذي أحرق أسراب العصافير ..
وما قدم للريش اعتذارا .

لقد كانت واقعة الغزو مريرة أليمة على نفس كل عربي، فما بالك بمن كان يعاني أتونها ، إن الشاعرة تستصرخ الحس القومي، وتُعلن لومها لهذا الحس الذي لم يحل المشكلة، وهي معذورة في ذلك تقول [٨٣] :

ما الذي يجدي صراخي ؟
ما الذي يجدي كلامي ؟
وأنا مسحوقة حتى عظامي
من ترى يسمع صوتي ؟
وأنا مدفونة تحت الركام
عندما يطعنني في الظهر سيف عربي
يصبح التاريخ عاراً ...
عندما يذبحني أبناء عمي
في فراشي
يصبح الحلم العروبي .. غبارا..

إنها لحظة انفلات الفارس، وفساد دوره، فهو السيف العربي الذي طعن في الظهر، ولهذا شاهت الثنائية المتناغمة، وبهت دور المدينة، وأصبح الفارس - ابن العم - مشوهاً تاريخ القبيلة - إن صح هذا التعبير - ، وملغياً دور شيخها (الحلم العروبي .. غبارا) .

وفي قصيدة أخرى بعنوان «سيرحل المغول» يبدو الإصرار على عودة الوطن الذي استباحه الفارس المهزوم - إلى أصحابه، وواضح من العنوان وصف الغزاة بأنهم مغول همجيون، دمروا كل وجه للحضارة، وأشاحوا بوجههم عن كل الأخلاق العربية، من النخوة والشهامة، وحماية الجار، وصون الذمار تقول **الدكتورة سعاد الصباح** [٨٤] :

سيرحل المغول
عن كل شبر طاهر من أرضنا
سيرحل المغول
ويرجع البحر إلى مكانه
ويرجع النخل إلى مكانه
ويرجع الشعب الكويتي إلى عنوانه
وترجع الشطآن، والأمواج ، والحقول
وتشرق الشمس بكل بيت
وترجع الكويت للكويت ..

إن استخدام المغول كصفة للفارس والغزاة، له دلالاته الهجائية المعروفة تاريخياً، وفي مقابل هذا النجس تستخدم الشاعرة كلمة (طاهر) في ثنائية متضادة، فقد ظلت أرض الكويت طاهرة، بينما داسها الفارس الخسيس.

وقد أجادت الشاعرة استخدام عودة البحر إلى مكانه، والنخل إلى مكانه، وهما من الثوابت، إلا أنها بهذا التعبير استطاعت أن تخلع على الثابت صفة المتحرك، وفيه إشارة إلى تضامن الطبيعة والأرض مع الكفاح المشروع للشعب الكويتي ضد الغزو الهمجي. وجاء تعبير (وتشرق الشمس) ليضيف جديداً، لأن إشراق الشمس يحدث كل يوم، حتى في وجود الغازي، ولكنها ستشرق في كل بيت، كناية عن عودة الأهل، وعودة البسمة، وعودة الحياة، وعندئذ (ترجع الكويت للكويت) ولم تقل ترجع الكويت للكويتيين، إذ أن تعبيرها يشير إلى عودة الإنسان إلى ذاته، بعد أن كان مغيباً عنها، وحضور الذات هنا، حضور الذهن، واستمرار الحياة والتاريخ، هذا هو المطلع المتفائل، ولكن الذي سيحقق هذا التفاؤل هو المقاومة الشعبية، والشعب لابد أن يحقق النصر، لأنه يريد الحياة تقول :

سنغرق التتار في بحارنا
سنغرق التتار

ونسترد حقنا بالسيف، والصمود، والإصرار
إن الشعوب وحدها تقدر الأقدار

والسطر الشعري الأخير من هذا المقطع يلتقي مع بيت أبي القاسم الشابي :

إذا الشعب يوماً أراد الحياة فلابد أن يستجيب القدر
ولابد لليل أن ينجلي ولا بد للقيد أن ينكسر

ثم تعرج الشاعرة على الدعوى الباطلة التي أطلقها صدام المهزوم، من اكتشاف انتسابه إلى قريش، بل إلى ذروة قريش ﷺ ، إنه كان يذكر هذا النسب المزعوم لأصدقاء الأمس من رؤساء الدول العربية، كان يذكر ذلك مطية لقهر المسلمين، وتبديد أمانهم، وتخريب بيوتهم، واستباحة دمائهم[٨٥] تقول :

سنُرجع الكويت .. مهما أطبق الظلامَ
ونرجع الديرة .. والأخوال .. والأعمامَ
وننقذ الرسول من آثامهمَ
وننقذ الإسلامَ ..

والوسيلة إلى ذلك كما تقول :

سنرفع المصحف في يميننا
ونرفع السيوف في شمالنا
ونهزم الغزاة مهما عربدوا، واستكبروا
وأحرقوا .. ودمروا
لا يعرف التاريخ في مساره
طاغية لا يقهر ..

إنها المقاومة المستمرة، حتى تعود الكويت جزيرة للحب والسلام. تقول :

لن تنتهي المقاومة

لن تنتهي المقاومة

حتى يعود موطني جزيرة للحب السلام

وترجع الكويت مثل دانة جميلة

في شاطئ .. الأحلام ..

وجدير بالذكر أن مفردات **الدكتورة سعاد الصباح** منتقاة، وتحمل دلالات إيحائية، أكثر مما تحمله من دلالات قاموسية أو اصطلاحية، يذكرنا بقول أبي حيان التوحيدي : «وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي، ولهذا كان اللفظ بائداً على الزمان، لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة، ولهذا كان المعنى ثابتاً على الزمان، لأن مستملي المعنى عقل، والعقل إلهي. ومادة اللفظ طينية، وكل طيني متهافت» [٨٦].

ويندرج معظم ما قيل من شعر في أزمة الخليج تحت هذا الكلام، لأن المعاني التي أرادها الشعراء كانت نابعة من داخل النفس، خارجة من قلوب مكلومة، بفعلة شنعاء لم يكن منتظراً أن تحدث من الأشقاء.

وهذه رحلة طائر في ديوان الشاعرة « **جنة القريني** » [٨٧]، والذي تراوح الصوت في قصائده بين الارتفاع والخفوت، ارتفاع الصوت المحتج الهاجي حيناً، وخفوت الصوت المعاتب حيناً آخر. ففي قصيدة «الفجيعة» والتي أسمت الشاعرة المجموعة بها، تقول معاتبة كأنها تتصور أمامها عقلاً يقبل النقاش الهادئ :

قلنا بأنكم لنا أهل وأقرباء

قلنا بأنكم ذوو الندى

ذوو الوفاء

قلنا وغنينا لكم

قلنا وجردنا لكم أقلامنا انتماء

ثم تتحدث عن موقف الكويت أثناء الحرب العراقية الإيرانية، حيث ذاق الكويتيون مرارة الاستشهاد والأسر، مشاركةً وتضامناً مع الفارس الأمل والمدينة المعشوقة .. تقول الشاعرة :

جئنا .. تسابقنا إليكم
ننشد الأشعار ..
تحت نخيلكم
فرحين، ينطق في مآقينا الصفاء
قلنا نحبكم
وأنتم بالهوى أهل
وأهل بالغناء
هل تذكرون ؟

ثم تنتقل إلى نبرة عاتبة هادئة حيث تقول :

ماذا ترى حل بكم ؟
ماذا ترى بد لكم ؟
ماذا ترى غير سيماء الإخاء
في أوجه نعرفها
نعرف فيها طلعة الكبر
وألوان الإباء

ثم تصعد النبرة قليلاً عندما تقول :

من أجل ماذا جئتم
تسعون في زرع الجراح ؟
من أجل ماذا
كل هذا الغزو والتدمير والسلب المباح ؟

من أجل ماذا
فكروا

إنني أرى الشاعرة تقف على ناصية الحكمة لتقول للغزاة (فكروا) ، بينما أتون المعركة مشتعل. إننا بمقياس الفعل ورد الفعل المكافيء، نرى أن الكلمة لم تؤد دورها في سياق كان يحتاج إلى ما هو أقوى من ذلك. إلا أن النبرة تصعد أكثر عندما تقول :

من أجل من هذا الجنون ؟
هل تعلمون
من أجل معتوه
غزا أحلامه همز الغرور
من أجله جئتم
لكي تتدنسوا بدماء أهليكم
إلى أبد العصور

لقد ثارت على الفارس المعتوه، صاحب الأحلام الطائشة، وتستنكر أن يشاركه رفاقه هذا الدنس الذي لن ينسى أبد الدهر. إنها تناشد العراقيين أن يعودوا لشيمهم فتقول :

أين العراقيون
أهل الشيمة الأحرار؟
أين فعالهم ؟

ثم إنها ترفض الفارس نهائياً عندما تتوجه إلى العراقيين قائلة :

كل الأباة اليوم ينتظرونكم معنا ..
فهبوا يا حماة الحق في وجه الضلال
هبوا ...
فلا أيامنا السوداء باقية

ولن تمتد بالطغيان ..
أغصان الظلال

إن القضية واضحة في هذه القصيدة، وهي الدفاع عن وطن اغتصب، تتحرك الشاعرة من خلال القصيدة عبر موقف رافض بكل المعاني، حتى لو هدأت الصيغة، لأن الوقف هو الذي يهمنا اكتشافه داخل البناء الفني، وهو جدير بأن يترجم من التقطوا جمر المحنة بأصابعهم، وأفرزت في صدورهم براكين، تصور الموقف الشامخ المتماسك فكراً وشعوراً وهدفاً.

إنني أعرض من خلال هذه الدراسة موزانة، أو مقابلة، أو ثنائية مستمرة بين أمرين متناغمين حيناً، وهو الموقف من صدام ومدينته قبل الغزو، ومتنافرين حيناً آخر وهو الموقف من صدام ومدينته بعد الغزو. صورة صدام الحقيقية، في مقابل صورته الزائفة، التي جملت له حيناً. وشاعرتنا «جنة القريني» تُعلن هذا التنافر الغريب، بعد أن آثرت العتاب أولاً. إنها تُعلن التحدي والمنازلة في قصيدتها «من سورة النذر» [88] :

تبت يد الباغي وتب
لم يغن عنه دينه الذي اكتسب
في جيده حبل المسد
يمور في بطن الوقد
يصلى لظاها للأبد

لقد استلهمت الشاعرة آيات القرآن الكريم عندما تحدثت عن أبي لهب، الذي توحي باسمه الألفاظ (تبت يدا .. وتب / حبل المسد .. الخ) من قصيدة الشاعرة، إلى أن تقول:

سحقاً له
سحقاً لكم
سيئت وجوهكم التي

كنتم بها تتخايلون
ذوقوا إذن طعم الحميم
ولأنتم في نار خلد صائرون
جل الذي كنتم بأي كتابه العربي
في عمه مبين

وكأنها بهذا ترد - بالقرآن الكريم - على ادعاءاته الباطلة الانتساب إلى الرسول الكريم، وتمسكه بالإسلام. إنه يقدم بهذا تمثيلية مكشوفة، سرعان ما سقطت عنها خشبة المسرح، بل هوى المسرح كله على رؤوس شخوصه.

وتتجلى رغبتها في المنازلة خلال قصيدتها «كويتياً سيبقى البحر» حيث تقول [٨٩]:

ونحن العزل الباقون
بلا عدد ولا عدة
دحرنا صولة الردة
هزمنا الغدر بالإصرار
وأطفأنا لظى الإعصار
بروح تصرع العدوان
وأيد تصنع الأوطان

لقد تغير قاموسها من ألفاظ العتاب إلى ألفاظ المقاومة والتحدي، عندما تستعمل الألفاظ (الردة / الغدر / العدوان) ولكل لفظة منها دلالة، إما تاريخية كالردة، أو هجائية كالغدر / العدوان. ومواصلة لأصوات شواعرنا العازفة على ثنائية متنافرة مع الفارس والمدينة، تأتي الشاعرة **نجمة إدريس** في قصيدتها «تقاسيم على أوتار المحنة»، وهي ثلاثة أوتار، عزفت الشاعرة فيها على أنغام مختلفة، ففي الوتر الأول، ينتفض الموتى، وتنتفض معهم أكفانهم، ويتحرك كل شيء حتى سفائن الغوص القديمة، تورق

مساميرها، وتخلع عنها صدأها، وتستحم في ماء البحر لتردد موال الليل، عبر القصف الليلي المستمر تقول الشاعرة [٩٠] :

فوق سطح «المهلب»
المزروع بالنجوم والقذائف وصواريخ «سكود»
يتصاعد موال ليلى
تتوضأ أغنية البحر في ثبج العتمة
ويغني أبي أغنية الليل البحرية
«عيني على دربهم ليل ونهار
مالي سوى حبهم لو شنهو صار» [٩١]

لقد استخدمت الشاعرة دلالات إيحائية (فالمهلب)، سفينة الغوص القديمة، تشير إلى أجيال الماضي بكفاحهم وعرقهم، أمام قسوة الحياة وشظفها في ذلك الوقت، ثم العناق اللفظي في (المزروع بالنجوم / يتصاعد موال / تتوضأ أغنية البحر)، ثم استثمار الموروث الشعبي من أغاني البحر القديمة، والتي أدت دورها في سياق البناء الشعري.

وتنتقل الشاعرة إلى الوتر الثاني لتعزف عليه مستفهمة : من يوقف مد الظل الأسود ؟ حيث تقول:

طازجة كنت
مبلولة بماء الميلاد

وهي طهارة الشعور بالفارس والمدينة اللذين غامت صورتاهما فقالت شاعرتنا :

موشومة بالخدوش فوق جبيني
بالحروق بين رئتي اللتين اختنقت شرايينهما من سموم الشمال،
وبصاق الجنوب، وشتائم الإخوة، وهدايا الحراب
ولهاث الصحف الصفراء، ودعارة الإذاعات المأجورة

لقد أجادت الشاعرة استخدام الرمز الموحي (موشومة بالخدوش / بالحروق / بصاق الجنوب / هدايا الحراب / لهاث الصحف الصفراء / دعارة الإذاعات المأجورة)، كل هذه الرموز تلخيص للجو العام فالخدوش، والحروق، واختناق شرايين الرئتين من فعل سموم الشمال، والرد من الجنوب بالاستنكار (البصاق)، والشتائم في الصحف والإذاعات المأجورة، كلها تلخيص لصفحات يمكن أن تكتب إلا أن الشعر بما يملك من قدرة سحرية يتمكن من أن يعتصر الصفحات ليجعل منها كأساً تتلألأ بالمعاني الدالة المعبرة.

أما الوتر الثالث من هذه السيمفونية الرائعة، فيمثل شموخ الإرادة الكويتية، عندما تنفصل عن الفارس الذي كان أملاً، لتقول له : ستظل المنارة مضيئة، وسيظل الجذع متطاولاً في عين الشمس. تقول :

أستطيل لأباري سارية النصر
سامقة كنت
مجلوة بالفرح المباغت والأحزان المتلكئة
رأسي منارة

وسيبقى علم الكويت مرفوعاً بكلتا يديها، حيث تستحيل نخلة مشذبة، خالية من السعف المحروق، والتمر المترمد، وهو ما خلفه الغزو على النخلة الكويتية السامقة، وبعدها :

أرفرف يمامة للتو من بيضة مدفع

إنه الميلاد الجديد للكويت، الذي ينمو فيه الموج الطازج، ويتنفس الكرز والتوت، وتسرج خيل الريح، ويلتئم شمل الأسرة الكويتية ليصفق الجميع مع أسراب النوارس الظافرة تقول الشاعرة :

ويتنفس الكرز والتوت وينفسح المساءات الجارحة
تتسلق الوجوه الباهرة غيوم «الأبيض»
تسرج خيل الريح

فتخب «دشاديش» الرجال، وعباءات النسوة، وبياضات الأطفال
وتصفق مع أسراب النوارس المحلقة فوق حرائق البحر
وربق الزيت الأسود

لقد تمكنت الشاعرة أن تجسد رهافة الشعور، في بناء شعري دقيق، صادر عن ثقافة أدبية عميقة، وتكوين شعري أصيل، استطاعت من خلاله أن تنقل لنا إحساسها الصادق في لون شعري جميل.

أما الشاعرة « **الدكتورة حصة الرفاعي** » فإنها من خلال قصيدتها «ستعود الكويت» تُعبر عن الثنائية المتنافرة، عندما يتحول صوت الشعر الخليجي إلى صوت هاج، صوت رافض لهذا الفارس المخاتل، الذي توهمه الناس يوماً الفارس المقاتل .. إنها تقول لبغداد [٩٢] :

إيه بغداد كيف تغضين عمّن ... جانب الحق ، واستباح بلادي
ومتى تذرفقين دمعاً حبيسا ... والحنايا تنوء بالأصفاد ؟!
والكويت التي غدت لك دوما ... نعم أخت تصون عهد الوداد

إنه حديث إلى المدينة التي ضلَّ فارسها، وغوى، وخلع ثوب الفروسية راغماً، لأنه ليس أهلاً له .. ولهذا تتجه إليه قائلة :

كيف «صدام» تستبيح بلاداً ... كنت تحظى بمالها والعتاد ؟

....

أيُّ حلم ومطمع عنجهيّ ... أفقداك الحِجا ، ودرب الرشاد ؟

....

برئت منك والطغاة جميعاً ... أمة لم تلد سوى الأجواد
ثكلتك العراق ، لست عراقياً ... وقد كفنت أهلها بالسواد
بل عميلاً وخائناً مستبداً ... يتفانى في خدمة الأسياد

....

كيف تحيي عروبة في فلسطين ... وأخرى تموت في بغداد ؟!

لقد بدأت معاتبة المدينة في نبرة يغلبها الأسى والألم، ثم أعلنت بعد ذلك حرب الهجاء، حيث خلعت على الفارس المهزوم من ألفاظ الهجاء: العميل / الخائن / المستبد / خادم أسياده / ليس عراقياً ... الخ . وهذه الألفاظ وغيرها تخلق إبداعاً شعرياً يقطر دماً، من جرح نافذ صامت، إزاء جار قطع أوصال الرحم والقربى، ووشائج العروبة، ففاض الدمع مع الدم، لأن هذا الفارس حرم الرضيع حليبه، والمريض دواءه، والتلميذ كراسته وسبورته، والطفل أحلامه ولعبته كما جاء في شعر **الدكتور خليفة الوقيان** من قصيدته «برقيات كويتية» [٩٣] حيث يقول :

حفنة من تراب الكويتُ
خَضَّبتها دماءُ الصِّغار
دموعُ الكبار
فكانت لمصباح داري
فتيلاً وزيتْ

إن الشاعر - رغم الحزن والأسى - يعطينا في نبرات واثقة أن تراب الكويت المخضب بالدماء، دماء الصغار، ودموع الكبار على الشهداء من الأطفال أصبحت المصباح الذي يرى من خلاله حجم المأساة الكبرى، التي صنعها الفارس ورفاقه السارقون ... ولكن ... أية سرقة. إن الشاعر يقول لهم :

أيها السارقون
حليبَ الرضيع - ١ -
دواء المريـض - ٢ -
زهورَ الحديقة - ٣ -
سبورةَ الفصلْ - ٤ -
كراسة المدرسة - ٥ -

إنها مفردات الحياة ونشاطها في مجتمع الكويت المتطلع إلى النهضة، فالرضيع يحتاج الحليب، والمريض يحتاج الدواء، والحديقة تفقد تسميتها إذا خلت من الزهور، وسبورة الفصل، والكراسة مفردات التوجه الثقافي للنشء، الذي سيصنع حضارة الكويت، ويسهم في تشكيل حضارة الأمة العربية .. كل هذا سُرِقَ، فما الذي بقي من وجه المجتمع؟، والغازي الباغي لم يكتف بالسرقة، بل أتبعها الخطف، وهي لازمة من لوازم السارق يقول:

أيها الخاطفونَ من الطفلِ دُمْيتَهِ
ذكرياتِ الطفولةَ
أحلامَهُ المؤنسةِ

إن خطف الدمية شيء مادي، أما خطف الذكريات والأحلام فهو محو الذاكرة، ولا يصنعها إلا الإرهاب والتخويف، اللذين أحدثهما اللصوص بأطفال الكويت.

لقد تحول الشعراء في كل المنطقة العربية إلى شعراء كويتيين، فقد جمعتهم المحنة على شعور واحد هو هذا الخطاب للغادرين اللصوص:

أيها القادمون مع الليل
إن العروق التي نَزَفت
فوق رمْل الكويت
لم يكن نبَضُها
غيرَ خَفق للعروبةِ
في كلِّ بيتْ

إن الشاعر « **خليفة الوقيان** » في هذه القصيدة يسعى لإيجاد تشكيل شعري يصور حياة حقيقية بالكلمة المكتوبة، ولكنها مكتوبة بالدم المتقطر من جرح صامت. إن المقاومة في نظر الشاعر، ومن خلال استلهام سطوره الشعرية وصورها، ليست صخباً وضجيجاً، إنها تأنيب يحتل احتلالاً معاكساً أعماق الإنسان المعتدي، بل إنها تعرية له أمام نفسه

وأمام الآخرين، فقد قطع الفارس أوصال الرحم والقُربى، بل وشائج العروبة التي اشتجرت فاختلط الدمع بالدم.

إن مسيرة غزو القبائل بعضها البعض تعود من جديد على يد صدام، وهو بهذا يطفيء نور اليقين. والجمل القصيرة التي اعتمد عليها الشاعر هي لغة البرقيات، تتقطع وتتواصل لتصور عالماً محطماً، يتنافر فيه الحاضر مع الماضي في ثنائية ناجحة، تفرد أجنحتها في خيال ينطلق من الواقع، لينقلنا إلى رحاب ماض أشبه بالحلم الذي بددته غطرسة الدجال المجتاح.

وجوهر المقاومة عند الشاعر هو الطفل الكويتي، الذي يتمنى له أن ينشأ في سلام، حتى يظل وطنه دوحة للحب الكبير، ويظل بحره ينبوعاً للخير والحضارة، وتظل مآذنه داعية الله أن يصونها من كل باغ معتد.

ويتواصل الصمود، ويتحقق النصر، وتمضي مواكب الشعراء مسجلة الموت لحظة بلحظة .. فإذا ما تحقق النصر، شرع الشعراء يلملمون جراح الكويت، لتعيد بناء ذاتها من جديد .. وتحتل مكانتها في التاريخ، بعد أن مَنَّ الله عليها بالنصر، وتدعو - في الوقت نفسه - إلى الحذر من هذا الطاغوت، كما تدعو إلى سقوطه، والتخلص منه في شعر تحريضي عالي النبرة، يقول الشاعر «**فيصل السعد**» في ديوانه «أمطار الصمود» من قصيدة له بعنوان: «لنقف وقفة يقظة» [٩٤].

يجيء الضياء من الشمس
تلك التي مزّقتها سهام الطغاة الذينَ
يموتون شوقاً لقتل الصغار، النساء،
الرجالِ، الخيولِ التي عوّدتها الحروبَ الصمودِ
تعالوا نلملم بقيا الضياءِ.. ونبني كويت الجدودِ
الذين يجيدون فهم الحياةِ

تعالوا نعيد بناء الجدارِ الذي قد بناه الجدودُ
فنحن إذا لم يخفنا لهيب العدوِ سنخسرْ
غناءً البحارِ وصمتَ الصحاري
وكيف نشدّ الخُطا نحو الشموسِ
إذا لم نكن تحت سقف الأمان
فسمٌّ الثعابين لازال قربَ الصغارِ
ولدغُ العقاربِ قد يأتي في كل آن
تعالوا لنقسمْ بأن التراب الذي
نحن نمشي عليهِ
ستفديه .. أرواحنا فالحياةُ
تعذب أَصحابها إن رضوا بالهوانِ
وموت الجبان هو الخزي والعارُ
لو تعلمون
بأنّ عدو الكويت جبان
أراد احتلال التراب الذي كان يسقيهِ
ماءً زلالا . ويطعمُ أطفالهُ الجائعينَ
ويبني لهم كل ما يبتغونَ
أتدرونَ أن الجبان الذي قادهم لا يحب الصغارَ.
ولا يشتهي قولة الحق
فالحق ضوءٌ يعريهِ رغمَ الظلام
الذي كاد أن يسرق الضوء منا
تعالوا نعرّيه رغم الظلام
الذي كان أن يسرق الضوءَ منّا
تعالوا نعرّيه إن العراق الذي قادهُ
المجرم، الفاسد، القاتل، المنتشي، بالدماء

سيغدو حطاماً

فهبوا أيا عاشقينِ العراق

وصيروا جيوشاً

لتسقطوا هذا البليدَ

وتتصاعد - عند الشاعر - نبرة التحريض، داعياً إلى سقوط صدام والثورة عليه، فيقول مخاطبُ الشعب العراقي:

خذوا ما اشتهيتم : رجالاً، طعاماً، مياها

وثوروا

ثم يتوجه الشاعر بعد ذلك، إلى دعوة الكويت والكويتيين لبدء عمر جديد مشوب بالحذر من هذا الطاغية أو الطاغوت، بقدر ما هو مشوب بالثقة بأن الكويت قادرة - وهذا هو درس التاريخ - على التعالي فوق جراحها، والخروج من محنتها، واستئناف مسيرتها التاريخية من جديد، يقول **فيصل السعد** :

فهيا لنبدأ عمراً جديداً

ونبني جداراً جديداً

لكيلا نوارب أبوابنا

للذين يريدون حرق الكويت

فنحن إذا ضاعت الكوت نبقى يتامى

وما اليتم إلاّ موات بطيءُ

يعذب كل القلوب التي نبضها

يستحيل عتاباً، عقابا

تعالوا لننسى خلافاتنا كي نشدّ الخُطا

نحو فجر بعيد عن الحرب والخوف إن الحياة

التي نبتغي قربنا

لنوصل خطواتنا نحو ذاك الغد المبتغى
إن عين العدو تراقب أبوابنا كي تعيد إلينا
العذاب الذي مزّق الشعبَ والأرض
بل حتى هذا الهواء
تعالوا لنكتب تأريخنا من جديدٍ
نضيف له كل عمر الصمود
نحدِّث أطفالنا عن هجوم
أراد به الخزي أن يخنق الفرحة التشترى
من صدور الصغار
تعالوا فإن عيونَ التتار
تنام النهارَ وتسهر في الليل كي ترقب الرابضين
على فجرنا، سورنا، ليلنا

وتتسع الفضاءات الشعرية لتجسيد هذا الحدث المأساوي، فلا تقف عند رصده أو تسجيله أو وصفه فحسب، بل تتسع أيضاً للحديث عن صمود الشعب الكويتي في مواجهة هذا الغزو الغاشم، أو بالأحرى «الاستعمار العربي» على حد تعبير الشاعر المصري المعروف «عبد الرحمن الأبنودي» ، في ديوانه الذي يحمل هذا العنوان نفسه ... كما تتسع الفضاءات الشعرية، الكويتية والعربية، لكل الشعراء الشرفاء الذين لم ينظموا شعرهم على نبوءة التحرير وحتمية النصر، على نحو ما رأينا من قبل، وعلى نحو ما نقرأ النبض الشعري لغازي القصيبي في قصيدته الرائعة الموسومة: «إلى فتاة المقاومة الباسلة في الكويت» التي يدين فيها الغزو ويفضح المعتدي .. إذ نراه في خاتمة القصيدة يتنبأ بحتمية النصر والتحرير، فيقول :

الكويتا! موعدُنا شروقُ غاضبُ ... خلف الغيوم الكالحات .. يزمجرُ
النصرُ نصرُ الله .. يفرحُ «جابرُ» ... والمؤمنون .. يهلكُ «المتجبرّ» !
النصرُ نصرُ الله .. يخسأ ملحدُ ... متكبرُ .. اللّه منه أكبرُ (٩٥)

ومن اللافت للنظر أن كل الشعراء الشرفاء رغم الظلم والظلام، واليأس والإحباط قد أكدوا جميعاً حتمية النصر، لا لشيء إلا لأنها حتمية التاريخ المعاصر .. بقدر ما هي حتمية الحق والشرعية في ظل النظام العالمي الجديد .. كثير من هؤلاء الشعراء كاد يلمس النصر لمساً في أفقه الشعري، وأنه بات قاب قوسين أو أدنى، بسبب صمود المقاومة والتفاف الشعب الكويتي حول الشرعية السياسية .. وخاصة بعد «اجتماع قمة التحرير والتغيير المُنعقد في قطر» وخير ما يمثل هذا الموقف قصيدة **عبد الله العتيبي** التي نُشرت في «صوت الكويت» في ١٩٩٠/١٢/٢٥، بعنوان : «أبا مبارك إن اللحظة اقتربت» وفيها يقول :

«أبا مبارك» إنَّ اللحظة اقتربت والأرض شوقاً - لنا - مَدّت أياديها
فقد - فديتكَ - أحرارَ الكويتِ لها فما حَمَى بلداً إلاّ أهاليها [٩٦]

حتى إذا ما تحقق النصر، وتأكد التحرير في ١٩٩٩/٢/٢٥ سرعان ما عمت البشرى وطغت الفرحة العارمة على قلوب كل الكويتيين وإذا بشاعرنا عبد الله العتيبي ينشر في اليوم نفسه قصيدته الرائعة «طائر البشرى» في مطبوعة «بشاير النصر» يجسد فيها هذه الفرحة العارمة ويستقي منها دروس الغزو، وعبر التحرير .. وفيها يقول :

بنصر بلادي جاءني طائرُ البشرى فجدَّدَ شوقي للغِنَا مرةً أخرى
فصارت ضلوعي للكويت ربابة تترجمُ شوقَ الناس للفرحةِ الكُبْرى
وصارت حروفي للكويت سنابلاً إذا فاتها الإعصارُ من بعده قفراً
توغلتُ في ذاتي فأبصرتُ (ديرتي) فأطفأتُ في أسيافها مهجة حرَّى
فسالت دموعي فوق رمل عشقتهُ وعانقت أرضاً قد وهبْتُ لها العُمْراً
تَشَبَثتُ فيها وهي مثلي تَشَبَتَتْ فبُحْنا ولم نتركْ بأعماقنا سراً
وطاف خيالي في (سكيك) مدينة بها ترك التاريخُ من فجْرِه عطرا
هنا السيفُ و(الأبوام) تتلوا بصمتها عليكَ وتروي عَبرَ ألواحها سِفْرَا
وطوقتُ (بالفرجان) أنشدُ أمَسْهَا لنجعله في النّائبات لنا ذُخْرا

فألفيـتُ فـوق (السُور) أروعَ حكمةٍ   إذا كانت الدنيـا ظلاماً فكُنْ بدرا
وكن لاصقـاً بالأرض مثـل ترابها   فمن عافها عبْدٌ وإنْ قد بـدا حُراً
وأبصرهـا للعيـد تغسـلُ وجههـا   بنهر ضيـاءٍ سال من حولها عطرا [٩٧]

والقصيدة طويلة، محملة بمفردات البيئة (المحلية) والشوق إلى الكويت، وطناً وتراباً، مشيراً في الوقت نفسه إلى الدروس والعبر المستفادة من ثنائية الغزو والتحرير، وليس محض مصادفة - والديوان كله مخصص لقصائده إبان فترة الغزو - أن يحمل عنوانه القصيدة السابقة (طائر البشرى) بكل ما ينطوي عليه هذا العنوان من سيميائية الدلالة.

وكما كُنت أتمنى أن أقف عند هذا الملمح، أو المتغير السياسي الجديد، كما انعكس في النتائج الشعري لمرحلة ما بعد التحرير، في الكويت والخليج .. ولكن ذلك الأمر يحتاج إلى دراسة قائمة بذاتها، لم يعد مناسباً مكانها في هذا البحث الذي طال أكثر مما ينبغي في مثل هذه المناسبة.

خاتمـــة

ليس من اليسير على أي ناقد أن يوحد الحكم على الشعر الخليجي بعد حرب الخليج، لأن لكل شاعر أسلوبه، وانعكاس المأساة على مرآة نفسه. إن الحادث المذهل هز الأعماق، وحفر أخاديد في وجدان الشاعر الكويتي، بل الشاعر الخليجي.

ولقد تفاوت الشعراء في التعبير عن تلك المحنة، فمنهم من خرج شعره ذاتياً ينقل انعكاس المأساة على مرآة ذاته، ومنهم من جاء شعره قومياً، ينقل المأساة من إطار المحدود إلى الإطار الأكبر، الذي يجعل من المأساة مأساة أمة، تجمعها تقاليد مشتركة، وتراث واحد. وسواء أكان الشعر ذاتياً أم قومياً، فإن أسلوب الأداء أو التناول اختلف أيضاً بين المباشرة والخطابية حيناً، وتجاوز هذا إلى استخدام الرمز أحياناً، فالنخل رمز، ورمل الخليج رمز، ونفطه رمز أيضاً، ومنهم من استخدم الأسطورة ليقيم جسراً بين الفن والحياة، كل هذا

تأطير لما أفرزته المأساة من شعر، ولكن يبقى قاسم مشترك بين هذه الأصوات جميعاً وهو تمجيد العراق قبل الغزو، والنفور منه بعد الغزو، وهي حقيقة بارزة للعيان.

وقد أردت بعد استقراء معظم أشعار هذه المرحلة - أن أسجل منظوراً يمكن من خلاله تصوير الأبعاد المختلفة في هذه الأشعار، وهو ما عبرت عنه بالثنائية، والتي حاولت توظيفها في تتبع ذكر الفارس والمدينة، ولوجاً إلى التراث العباسي، وصعوداً إلى مرحلة ما قبل الغزو، حيث كانت الثنائية متناغمة، ومتعانقة. إن بغداد الرشيد تحمل أحلى الذكريات في صفحات التاريخ الأدبي والسياسي، بل والحضاري، وهو ما جعل الأمة العربية كلها تسجل هذه الصفحات في ذاكرتها تمجيداً وإشادة، واحتفاءً وافتخارا.

وجاء عهد صدام بعد توليه حكم العراق، فأصبح الفارس الأمل، الذي امتد بمجد مدينته إلى أيام الرشيد، فأصبحت المدينة المعشوقة، التي تحمل مثالية الفارس وبطولته، المتمثل في حاكمها صدام.

ولقد حاولت أن أتعامل مع هذه الثنائية المتناغمة من خلال شعر التراث، فكنت أتصيد ذكر الفارس والمدينة ما وسعني الجهد، وأمكنتني الحيلة، وصولاً إلى الربط الطبيعي مع مرحلة ما قبل الغزو، فقد كان محور التعامل الموضوعي والمجازي لهذه الصورة عند شعراء منطقة الخليج العربي متنوعاً، فالمدينة معشوقة هام بها جميع شعراء المنطقة، امتداداً للتاريخ العربي، وهي أيضاً رمز للبطولة والشموخ، وأيضاً رمز للنقاء والحرص على الرباط القومي، ومن ثم تتحول بغداد الحديثة رمزاً لبغداد القديمة في عهد هارون الرشيد من حيث البطولة، والحضارة، والإشعاع الفكري، لأنها ملتقى الأدباء والشعراء في مهرجانات المربد السنوية بالعراق، وهي بهذا تمتد بالتواصل إلى عكاظ والمربد في الأدب العربي القديم.

لقد ظلت بغداد الحديثة صورة متناغمة مع بغداد الرشيد، حاضرة للعرب، وملتقى لشعراء العروبة، وامتدت - تبعاً لذلك - صورة الفارس البطل، حامي البوابة الشرقية من أطماع الأعاجم والمجوس في الخليج العربي، بل إنه مثل صورة المخلص للشعب العربي من الإحباطات العديدة التي ألمت بالأمة العربية، خصوصاً وأن الساحة العربية كانت قد خلت

من رمز يتطلع إليـه الشعب العربي بعد مـوت الزعيم الراحل جمال عبد الناصر في بداية السبعينيات.

لذا فقد كان التعامل المجازى في هذا القسم من البحث قائماً على مثالية صورة بغداد، التي أصبحت صورة عاطفية، تمثلت في عشق الشعراء لها. ومن ثم فقد نهض هذا القسم على ثنائية وتقابل في صورتين مؤتلفتين متطابقتين، غير متنافرتين .

ونستطيع إذن أن نكشف عن اللغة التي صور بها الشعراء بغداد الحديثة قبل الغزو لدولة الكويت، وفارسها وزعيمها. بل إننا ركزنا على المعجم الذي امتاح منه الشعراء مفرداتها، والذي اقترب من مفردات الغزل في الشعر العربي الحديث، ليس فحسب بل إنه التقى في تصويره مع الشعراء الرومانسيين، في لغتهم العاطفية، المشحونة بوهج التعلق، المستمدة من البيئة بصحرائها وبحرها وليلها وقمرها وشجرها وزهرها ... الخ.

كما التحمت هذه الصياغات في تساوق واضح مع لغة فن الخمريات، ولغة الشعراء المتصوفة، امتزجت كلها لتخرج لنا بقاموس مشترك بين أكثر من فن، على ما ذكرت.

إن الثنائية التي نهض عليها القسم الأول من هذا البحث قامت على إطار واحد يجمع صورتي بغداد القديمة في عهد الرشيد، وبغداد الممتدة في عهد صدام قبل الغزو، ولا تناقض بينهما، بل تناغم وعناق.

أما القسم الثاني فقد تطرقت فيه إلى الأطماع العراقية في دولة الكويت، بترولها، ومخزونها الاستراتيجي من الأرصدة، والمعدات، والمواد المعينة على إقامة الحياة واستمرارها. فقد لجأ العراقيون في ليل أول أيام الغزو إلى نهب خزانة بنك الكويت المركزي، بما فيها من احتياطي الذهب والعملات الأجنبية، كما نهبوا سوق الذهب ومكاتب الصرافة، كذلك استولوا على وكالات السيارات، وقطع الغيار، ومخازن السلع الغذائية، بالإضافة إلى مخزون الألبان لدى شركة الألبان الكويتية، ومخزون القمح، والدقيق لدى شركة المطاحن الكويتية، وتم نقل ذلك كله في شحنات منظمة إلى بغداد.

ولقد كان للمعارضة الكويتية موقف مُشرِّف، أخطأ العراقيون في تقديره، فقد تماسكت الجبهة الوطنية الكويتية - بما فيها المعارضة - أمام الزحف العراقي الغاشم. كذلك كان للموقف المتضامن لمعظم الدول العربية الشقيقة، والإجماع العالمي على إدانة الغزو العراقي الغاشم أثرهما الكبير في تنشيط الإبداع الأدبي بألوانه المختلفة، وخصوصاً الشعر الذي امتد ليغطي الخليج كله، والساحة العربية، بل والصين أيضاً. وقد امتطى الشعر الخليجي صهوة جواد ظافر، يذكر المأساة في ثنائية متنافرة، ترفض الفارس، وتستنكر دوره السيئ في الإقدام على العمل الطائش وهو غزو الكويت.

لقد ترجم الشعر الخليجي - في نبرة هاجية - كل ألوان الممارسات العراقية الشائنة من سلب، ونهب وأسر، وقتل، واعتداء على أعراض، وتدمير وطن كامل بمنشئاته، ورجاله ونسائه وأطفاله، والمقيمين على أرضه من الإخوة العرب والأجانب، بما في ذلك سفاراتهم.

إن كارثة الغزو كانت كارثة عربية قومية، بل كارثة إنسانية جعلت نبض الصديق الصيني « **بروفيسور لي جوانج بين** » يكتب تحت عنوان «من هي الضحية القادمة» ؟ قائلاً:

وأسفاه !!
فجأة أصمت أصوات الدبابات أذني
وأعمت نار الطلقات عيني
وتلبدت السماء بالغيوم في البلد المسالم
وفتافيت الأجسام منتشرة في شارع السلام
أين الشمس ؟ أين القمر ؟
أين الطيور المغردة ؟
أين الحياة المملوءة بالفرح والرخاء ؟
يا الله !!

لقد كتب بالعربيـة ما يدخل في باب الشعـر المنثور، وهو ما يدل عـلى إنسانيـة الإبداع الشعري، لأنه القاسم المشترك في عواطف البشر جميعاً. ثم يقول :

كان اليوم يوماً حالكاً في تاريخ البشر
يوماً من أسود أيام الحياة
بكت السماء بدموع دم أغسطس
إنها جريمة العصر

والشاعر يجد نفسه هاجياً، ويستخدم مفردات الهجاء في الشعر العربي فهو يقول:

يا منافق ، يا خائن
الأكاذيب المكتوبة بالحبر لن تمسح الوقائع
المكتوبة بالماء ، وأسفاه !!
ما هذه الدنيا ؟!
أمس اعتديت على البلد الشرقي
واليوم ابتلعت جارك الجنوبي
وغدا .. من هي الضحية القادمة ؟!!

إن للشاعر الصيني بالكويت ذكريات يعتز بها، دفعتـه إلى كتـابة ثلاث قصائد كانت تواكب تنامي الأحداث بدءاً ونهاية.

وهذا القسم الثاني من البحث يبرز التناقض في الصورة لبغداد وزعيـمها صدام عما كانت عليـه في القسـم الأول، فـالثنائيـة هنا تعـتـمـد على التناقض، وليس على التـآلف والتطابق، بل والتناغم، التي كـانت مـوجـودة في بداية البـحث. ومن ثم فـإن التـعـامل الموضوعي والمجازى مع صورة بغداد الثنائيـة - أي بعد الغزو - سوف يهيل التراب على صورة بغداد المثاليـة، وسوف يترجل الفارس عن جواد البطولة، ويتحول إلى لص يسرق الكويت، ويغتـالها وتوصف جيوشه بأنهـا جحافل المغول والتتـار .. هنا نرى انشطاراً في

صورة بغداد، بعد أن كانت ملتحمة متآزرة في صورتها القديمة، في عصر هارون الرشيد. ومن ثم فإننا نرى أن تعدد هذه الثنائيات، في تلاحمها تارة، وتناقضها تارة أخرى قد أفرز استخدامات جديدة لمفردات تتناسب مع كل ثنائية.

كذلك واكبتها انشطارات ضخمة أخرى في صورة البطل/الفارس الملخص، فقد تجلى زيفه وزيف شعاراته، وتكشفت أقنعته القومية المزيفة .. على نحو ما فصلنا سابقاً.

لقد لفت الغزو العراقي الآثم للكويت أنظار الشعراء العرب جميعاً، فكانت أشعارهم تجاه حاكم بغداد المعتدي، وهكذ فعل شعراء الخليج، حيث تحولت صورة بغداد في نظرهم شكلاً آخر، إلا أنهم أجمعوا على أن الاعتداء يمثل قضية، تفاوتت قدرات الشعراء فيما أبدعوا حيالها، فكانت أصوات البعض جهيرة، تستلهم الموهبة المتفردة لديهم، كما كانت أصوات البعض الآخر متأنية، لا لشيء إلا لأن الموقف كان مباغتاً، وكلاهما كان صدى للسليقة العربية حين تعادى أو تستعدى، فاستجلى البناء الفني القائم على الموازنة والمقابلة، بين موقف شامخ سابق، وموقف مزر راهن، أو قل مقابلة بين صورتين إحداهما مزيفة والأخرى حقيقية.

ومن اللافت للنظر، أن الكويت، احتلت موقع بغداد في وجدان الشعراء، فبعد أن كانت بغداد - ما قبل الغزو - هي المحبوبة التي يتشبب بها الشعراء غزلاً وعشقاً، وحباً وهياماً، تحول ذلك كله - بفعل الأزمة، واستنكار موقف بغداد/صدام إلى حب وعشق وهيام وغزل في الكويت وللكويت، وتحول عشاق بغداد إلى عشاق للكويت.

وبعد أن كان ثمة قصائد تتغزل في بغداد، وتكشف عن أمجادها .. صارت هناك دواوين بأكملها - وليس قصائد فحسب - تتغنى الكويت وتاريخها وصمودها ودورها الثقافي والحضاري .. المعاصر.

إن القصائد التي استوحيت منها فكرة هذا البحث مثلت - في مجملها - حركة قافلة واحدة، تنتمي إلى قبيلة واحدة، حيث تمثلت الرؤية المستقلة، والبناء اللغوي والتصويري،

في إيقاعات تتنامى فكرتها من خلال ما تثيره من عواطف وانفعالات، وأفكار صور ومشاعر تكررت من قصيدة إلى أخرى، ذلك لأن كل هذا الشعر نبع من الوجدان الجمعي للخليج، الذي تنادت كل أعضائه لشكوى أحدها.

لقد اقتبست بعض القصائد جوهر الرؤية الإسلامية في الحياة، وهو المقياس الأخلاقي الديني فكان النداء لأمة الإسلام يتكرر، وكأن شعراء هذا الاتجاه يحملون الأمة مسؤولية إفراز هذا الخائن الغادر.

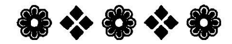
كما أن البعض استلهم أسماء أبطال التاريخ إثارة للنخوة العربية التي ترفض هذا السلوك.

والبعض الثالث يدخل مباشرة إلى الهجاء، مستلهماً القاموس القديم لهذا الفن التراثي، وإن لم يكن ثمة لقاء بينهما، لأن ما حدث من صدام لم يكن ليثير الهجاء فقط، بل إنه يثير ما هو أقذع منه، إذا كان في مفردات العربية ما يعبر عن ذلك.

إلا أن شعراء الكويت بخاصة، لأنهم اكتووا بنار الفجيعة كانوا أسرع تفجيراً للقول، ولعل هذا أثّر على التصوير والتعبير، حيث لم يأخذا مداهما الكامل، مما يدفعنا إلى التسامح - بعض الشيء - في تناول هذا الشعر من الناحية النقدية؛ لأن الشعر إذا لاحق الأحداث المتجددة قد يصيبه بعض الوهن، وتعتريه المباشرة التي تقلل من فنية الشعر.

ومع هذا فإن التأمل النظري لإبداع تلك الفترة يكشف عن التهاب الشعور، وارتفاع حس المنازلة، ولهذا جاءت عبارات : سيرحل المغول / سنغرق التتار في بحارنا / سنطرد الذباب عن أجفاننا / سنُرجع الكويت مهما امتدت الأيام / سنرفع المصحف في يميننا / سوف نظل دائماً وراءهم / لن تنتهي المقاومة. بعد أن كانت البداية خطاباً للحس القومي عند العراقيين : (فما الذي غيركم ؟ وما الذي سيركم ؟ لتسحقوا معاني الإخاء / لابد أن تصحوا العقول) وكأنما المعنى أن يصحو عقل صدام.

وعلى الرغم من وقوع شعر الأزمة، أو كارثة الاحتلال في دائرة المباشرة، وغلبة النبرة الحماسية أحياناً - وأسباب ذلك معروفة - فقد غلب الشعر العمودي على شعر التفعيلة، وكأن الاعتصام به اعتصام بالتراث دفاعاً عن التراث .. كما غلبت روح السخرية في هجاء صدام، وبغداد صدام، ذلك أن الموقف السياسي العربي بات موقفاً عبثياً لا معقولاً.. فهول الصدمة، وتسارع الأحداث وحتمية مواكبة سلاح الكلمة مع سلاح المعركة، والدهشة، والرفض، والاستنكار، بل الشعور بالخجل والعار مما فعله صدام .. كل ذلك حرك مشاعر الشعراء، بقدر ما حرك وجدان الشعوب الخليجية والصديقة، الأمر الذي لم يفلت منه معظم الشعراء، فوقعوا في دائرة المباشرة والخطابية .. وعموماً فهذه هي طبيعة أدب الحرب وشعر المقاومة. ناهيك عن الشعور العام بالإحباط القومي .. وعبثية الواقع السياسي الذي كان لابد أن ينعكس - بالضرورة - على الواقع الشعري.



الهوامش

١ - د. غازي القصيبي/ مرثية فارس سابق - شعر/ الكتاب العربي السعودي ١٢٠، ط١، ١٩٩٠.

٢ - بالإضافة إلى هذه الدراسات ثمة كتب أخرى صدرت في عام الغزو .. وقد هرع أصحابها إلى جمع مئات القصائد التي كانت تنشر في الصحف اليومية أو المجلات الأسبوعية آنذاك، ومن هذه الكتب/ المجموعات كتاب بعنوان «الكويت والطاغية في عيون الشعراء» جمع وإعداد عوض الزهراني، ومحمد عوض الزهراني، صدر في السعودية عام ١٩٩٠ مباشرة، أي إبان الغزو .. ولا يعدو أن يكون مجرد مجموعة شعرية لعدد من الشعراء .. دون دراسة .. وهذه المجموعة تكشف عن عشرات الأصوات الشعرية غير الكويتية التي أصابها حادث الغزو في مقتل، فانطلقت شاعريتهم دفاعاً عن الحق والحرية، ولذلك لا غرو أن نقول إن هذه المجموعة - بما تحتويه من أصوات شعرية جديدة - تستحق دراسة قائمة بذاتها.

وهناك أيضاً كتاب ثالث بعنوان «الشعر والسلاح في مواجهة السفاح» جمع وإعداد خالد ناصر العصيمي، صدر في الرياض، في العام نفسه أي عام ١٩٩٠ .. ولا يعدو أن يكون هذا الكتاب مثل سابقه مجرد مجموعة شعرية ضخمة أيضاً .. الأمر الذي تبقى له دلالة في مشاركة المئات من الأصوات الشعرية في مواجهة الطاغوت، كما يتجلى في عنوان هذه الكتب.

٣ - اتجاهات الشعر العربي المعاصر /د. إحسان عباس/ سلسلة عالم المعرفة/ عدد فبراير ١٩٧٨.

٤ - ديوان : البياتي - ص ٧٥ - ط٤ - دار العودة - بيروت ١٩٩٠.

٥ - ديوان : قراءة ثامنة - دار الآداب - بيروت - ١٩٧٢ - ص ٧ - ٢٠.

٦ - ديوان : بدر شاكر السياب - دار العودة - بيروت ١٩٩٥.

٧ - الأعمال الكاملة للشاعر/صلاح عبد الصبور قصيدة «أغنية للقاهرة» الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٢.

٨ - مسرحية : «مأساة الحلاج» لصلاح عبد الصبور - مجلد الأعمال الكاملة - دار العودة - بيروت ١٩٨٨.

٩ - الكويت وغدر الجار/ شعر يعقوب عبد العزيز الرشيد - ط١ - ١٩٩١.

١٠ - غنيت في ألمي / شعر يعقوب عبد العزيز الرشيد، ص ١٨٥، ط١، ١٩٩٢.

١١ - العراق دولة المنظمة السرية / حسن العلوي - أحد المعارضين العراقيين، ط١، ١٩٩٠.

١٢ - مزار الحلم / مجموعة شعرية / عبد الله العتيبي، ط١، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ١٩٨٨.

١٣ - المصدر السابق، ص ٩٣.

١٤ - المصدر السابق، ص ١٠٩- ١١٠.

١٥ - المصدر السابق، ص ١٣٩- ١٤٠.

١٦ - تحولات الأزمنة للشاعر خليفة الوقيان، الطبعة الأولى - ١٩٨٣ - مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع.

١٧ - ديوان الشاعر خليفة الوقيان - الخروج من الدائرة، الطبعة الأولى - ١٩٨٨.

١٨ - المصدر السابق ، ص ٤١.

١٩ - المصدر السابق، ص ٤٢ - ٤٣.

٢٠ - ديوان الشاعر عبد المحسن الكاظمي - بغداد ١٩٣٠.

٢١ - ديوان الشاعر خليفة الوقيان - تحولات الأزمنة - ط١ - مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع - ١٩٨٣.

٢٢ - ديوان الشاعر أحمد السقاف (إيه بغداد)، ص ١٩٨ طبعة جديدة تضم جميع شعره حتى مطلع ١٩٨٨.

٢٣ - المصدر نفسه ، ص ٢٠١.

٢٤ - المصدر نفسه ، ص ٢١٠.

٢٥ - المصدر نفسه ، ص ٨٨ - ٨٩.

٢٦ - المصدر نفسه ، ص ٩٠ - ٩١.

٢٧ - المصدر نفسه، ص ٩٤.

٢٨ - المصدر نفسه، ص ٩٦ - ٩٧.

٢٩ - ديوان الشاعر / أحمد السقاف - قصيدة «بنت الأصول» طبعة جديدة تضم جميع شعره حتى مطلع ١٩٨٨.

٣٠ - المصدر السابق، قصيدة «أتريد حقك» .

٣١ - المصدر السابق، قصيدة «أم الرصاص».

٣٢ - المصدر السابق، قصيدة «بغداد».

٣٣ - جريدة الأنباء الكويتية - العدد ٢٨٣٤، ص ١٠.

٣٤ - المصدر نفسه.

٣٥ - مجلة الوطن العربي - باريس - العدد ٣٤٨ - ص ٧.

٣٦ - ديوان الشعر الكويتي - ص ٢٠٦، اختيار وتقديم الدكتور محمد حسن عبد الله - وكالة المطبوعات، ١٩٧٤.

٣٧ - ديوان ذري الأعماق - ص ٤٧ ، سليمان الخليفي - شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ١٩٨٤.

٣٨ - المصدر السابق، ص ٩١.

٣٩ - المصدر السابق، ص ٧٥ - ٨٠.

٤٠ - ديوان العناقيد الأربعة - ٨ ، أحمد محمد آل خليفة، طبع بالمطبعة الحكومية لوزارة الإعلام بدولة البحرين.

٤١ - المصدر السابق، ص ٨٣.

٤٢ - ديوان نفحات الخليج - الجزء الثاني : الله والوطن - ص ٢٦٣ - الطبعة الأولى - ١٩٨٣.

٤٣ - ديوان على ربى اليمامة - ١١٨، عبد الله بن خميس، ط٢ ، ١٩٨٣.

٤٤ - المصدر السابق، ص ١١٨.

٤٥ - المصدر السابق، ص ١٢١ - ١٢٤.

٤٦ - من حدائق اللهب / جنة القريني، ط١، ١٩٨٨.

٤٧ - المصدر السابق.

٤٨ - اتجاهات الشعر العربي المعاصر - د. إحسان عباس - سلسلة عالم المعرفة - فبراير - ١٩٧٨.

٤٩ - ديوان الشاعرة سعاد الصباح - «فتافيت امرأة» - ط١ - منشورات أسفار - بغداد - العراق - ١٩٨٦.

٥٠ - المصدر السابق، ص ١١١ - ١١٣.

٥١ - المضمن من الشعر في أحد معانيه : ما لم تتم معانيه إلا بالبيت الذي يأتي بعده، كما ورد في لسان العرب / المجلد ١٣ / دار صادر - بيروت - لبنان / ص ٢٥٨، وهو مختلف عن ظاهرة (الجريان) في الشعر في الشعر الأوروبي.

ولأن النقاد والنحاة العرب اختلفوا في قيمته، حيث ارتضاه الأخفش بينما رفضه أبو الحسن وغيره - فقد استحسنت ما أسميته (التواصل) حيث إنه يرتبط ارتباطاً نفسياً بحالة الشاعر، مما يجعله يسيغ تقسيم صياغته الشعرية إلى دفقات شعورية، تحتاج كل دفقة منها إلى وقفة، وهو ما برر أن تشغل شطراً شعرياً مستقلاً.

٥٢ - وقفنا في هذا التصنيف على نماذج شعرية محددة لبعض الشعراء فقط، على سبيل المثال، والأمر كما ذكرت يحتاج إلى وقفة أكثر تأنياً.

٥٣ - د. عبد الملك خلف التميمي، الخليج العربي والمغرب العربي، الكويت وقبرص، ص ١٥٢، ١٩٨٦.

٥٤ - المصدر السابق.

٥٥ - تقرير مناخ الاستثمار في الدول العربية لعام ١٩٩٠ / المؤسسة العربية لضمان الاستثمار ص ١٢.

٥٦ - الكويت في عيون الشعراء / إصدار المركز الإعلامي الكويتي بالقاهرة / إدارة الثقافة والنشر.

٥٧ - الشاعر / فاروق شوشة (الكويت في عيون الشعراء) المركز الإعلامي الكويتي بالقاهرة - ١٩٩١.

٥٨ - الشاعر / غازي القصيبي (الكويت في عيون الشعراء) المركز الإعلامي الكويتي بالقاهرة - ١٩٩١.

٥٩ - الشاعر / أحمد غراب (الكويت في عيون الشعراء) المركز الإعلامي الكويتي بالقاهرة - ١٩٩١.

٦٠ - الشاعر / علي بن خليفة (الكويت في عيون الشعراء) المركز الإعلامي الكويتي بالقاهرة - ١٩٩١.

٦١ - جريدة اليوم - العدد ٦٣٠١ - بتاريخ ٢٧ صفر ١٤١١هـ - ص ١٢.

٦٢ - المصدر السابق، العدد ٦٣٠٢- ص ٨.

٦٣ - المصدر السابق.

٦٤ - المصدر السابق، العدد ٦٣١٢.

٦٥ - جريدة الرياض - العدد ٨١١١ - بتاريخ ١٩ صفر ١٤١١ هـ.

٦٦ - جريدة الندوة - العدد ٩٦٢٢ - بتاريخ ٢٠ صفر ١٤١١هـ.

٦٧ - قصيدة بعنوان « لا تعذليني» أرسلت لي من الشاعر الدكتور أسامة عبد الرحمن بالفاكس بتاريخ ١٩٩٢/٥/٢٤.

٦٨ - الكويت وغدر الجار / شعر يعقوب عبد العزيز الرشيد / إصدار ١٩٩١.

٦٩ - علي الشرقاوي / مجموعة شعرية (واعرباه) / إصدار المطبعة الحكومية لوزارة الإعلام بدولة البحرين / نوفمبر ١٩٩٠.

٧٠ - المصدر السابق.

٧١ - المصدر السابق.

٧٢ - المصدر السابق.

٧٣ - المصدر السابق.

٧٤ - سليمان الفليح / ذئاب الليالي - شعر / نشر دار سعاد الصباح، ١٩٩٣.

٧٥ - د. غازي القصيبي / مرثية فارس سابق - شعر / الكتاب العربي السعودي ١٢٠، ط١، ١٩٩٠.

٧٦ - د. مصطفى ناصف / دراسات في الأدب العربي، ص ٢٠٢/٢٠٠، دار الأندلس، ط٣، ١٩٨٣.

٧٧ - غازي القصيبي / مرثية فارس سابق - مرجع سابق.

٧٨ - المرجع السابق.

٧٩ - المرجع السابق.

٨٠ - الشرق الأوسط ١٤/٨/١٩٩٠.

٨١ - ديوان : فتافيت امرأة / سعاد الصباح/ منشورات أسفار بالعراق/ سبتمبر ١٩٨٦.

وانظر أيضاً د. محمد حسن عبد الله : مقدمة كتاب الكويت في عيون الشعراء.

٨٢ - المصدر السابق.

٨٣ - د. محمد عبد المطلب / بناء الأسلوب في شعر الحداثة - التكوين البديعي/ ط ١٩٨٨/ ص٦٢.

٨٤ - ديوان : فتافيت امرأة / سعاد الصباح / منشورات أسفار بالعراق / سبتمبر ١٩٨٦.

٨٥ - المصدر السابق.

٨٦ - أبو حيان التوحيدي / الإمتاع والمؤانسة / صححه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين / دار مكتبة الحياة بلبنان : ١/١١٥، ١٩٥٣.

٨٧ - جنة القريني / الفجيعة / مجموعة شعرية - الطبعة الأولى ١٩٩١.

٨٨ - المصدر السابق، ص ٣٧.

٨٩ - المصدر السابق، ص ٧٥.

٩٠ - ديوان الشاعرة / د. نجمة إدريس (طقوس الاغتسال والولادة) - قصيدة «تقاسيم على أوتار المحنة» ص ١٢ - دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع - ط١ - ١٩٩٨.

٩١ - من كلمات إحدى أغاني البحر المعروفة التي ينشدها البحارة فوق ظهور السفن.

٩٢ - حصة الرفاعي، ديوان : أواه يا وطني - ص ٢٥ - دار قرطاس - الطبعة الأولى - الكويت ١٩٩٥).

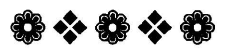
٩٣ - خليفة الوقيان، ديوان : حصاد الريح ، ص ١٩ - الكويت - الطبعة الأولى - ١٩٩٥.

٩٤ - فيصل السعد، ديوان : أمطار الصمود ، ص ٢١ وما بعدها- الدار المصرية اللبنانية القاهرة، ١٩٩١.

٩٥ - عبد الرحمن الأبنودي - ديوان الاستعمار العربي - الاستعمار العربي - ط (١) .

٩٦ - ديوان طائر البشري : ص ٩٤ ، ط ١ ، الكويت ١٩٩٣ (وقد نشرت أول مرة في جريدة صوت الكويت في ٢٥/١٢/١٩٩٠).

٩٧ - ديوان طائر البشري :(م . س) ص ٣١، نشرت في مطبوعة «بشاير النصر» بتاريخ ٢٥/٢/١٩٩١م).



المراجـــع

(أ) كتب ودراسات

١ - أبو حيان التوحيدي / الإمتاع والمؤانسة / تصحيح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة - لبنان ، ١٩٥٣.

٢ - اتجاهات الشعر العربي المعاصر / د. إحسان عباس / سلسلة عالم المعرفة / عدد فبراير - الكويت ١٩٧٨.

٣ - الشعر والسلاح في مواجهة السفاح - جمع وإعداد خالد ناصر العصيمي - الرياض ١٩٩٠.

٤ - الكويت والطاغية في عيون الشعراء - جمع وإعداد عوض أحمد الزهراني ومحمد عوض الزهراني- ط ١ - الرياض ١٩٩٠.

٥ - المركز الإعلامي الكويتي بالقاهرة/ الكويت في عيون الشعراء ، ط ١ - القاهرة ١٩٩١.

٦ - المؤسسة العربية لضمان الاستثمار / تقرير مناخ الاستثمار في الدول العربية لعام ١٩٩٠.

٧ - د. جمال زكريا قاسم / عالم المعرفة (العدد الخاص ١٩) الكويت - مارس ١٩٩٥.

٨ - حسن العلوي / العراق دولة المنظمة السرية ، ط ١ ، ١٩٩٠.

٩ - د. شوقي ضيف / تاريخ الأدب العربي ، دار المعارف بمصر ، ط ٣ ، ١٩٩٥.

١٠ - د. عبد المالك التميمي / الخليج العربي والمغرب العربي ، الكويت وقبرص ، الكويت ١٩٨٦.

١١ - مجموعة من أساتذة قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب - جامعة الكويت قراءات ونصوص في الأدب العربي ، ذات السلاسل ، الكويت ١٩٩٥.

١٢ - د. محمد حسن عبد الله / مقدمة «الكويت في عيون الشعراء»، ١٩٩١.

١٣ - د. محمد عبد المطلب / بناء الأسلوب في شعر الحداثة - التكوين البديعي ، ط ١ ، القاهرة ١٩٨٨.

١٤ - د. مصطفى ناصف / دراسات في الأدب العربي ، دار الأندلس ، ط ٣ ، ١٩٨٣.

(ب) دواويــن شعريــة

١ - ديوان الشاعر أحمد السقاف (إيه بغداد) ١٩٨٨ الكويت - طبعة جديدة .

٢ - ديوان الشاعر أحمد محمد آل خليفة (العناقيد الأربعة) طبع بالمطبعة الحكومية لوزارة الإعلام بدولة البحرين.

٣ - ديوان الشاعرة جنة القريني (الفجيعة)، ط ١ - الكويت ١٩٩١.

٤ - ديوان الشاعرة جنة القريني (من حدائق اللهب)، ط ١ - الكويت ١٩٨٨.

٥ - ديوان الشاعرة حصة الرفاعي (أواه يا وطني)، ط ١ - الكويت ١٩٩٥.

٦ - ديوان الشاعر خليفة الوقيان (الخروج من الدائرة)، ط ١ - الكويت ١٩٨٣.

٧ - ديوان الشاعر خليفة الوقيان (حصاد الريح) ، ط ١ - الكويت ١٩٩٥.

٨ - ديوان الشاعرة سعاد الصباح (هل تسمحون لي أن أحب وطني)، ط ١ - الكويت ١٩٩٢.

٩ - ديوان الشاعرة سعاد الصباح (فتافيت امرأة)، ط ١، منشورات أسفار - بغداد - العراق ١٩٨٦.

١٠ - ديوان الشاعر سليمان الخليفي (ذرى الأعماق) شركة الربيعان للنشر والتوزيع - الكويت ١٩٨٤.

١١ - ديوان الشاعر سليمان الفليح (ذئاب الليالي) الكويت ١٩٩٣.

١٢ - ديوان الشاعر عبد الله العتيبي (مزار الحلم)، ط ١ - الكويت ١٩٨٨.

١٣ - ديوان الشاعر عبد الله العتيبي (طائر البشرى)، ط ١ - الكويت ١٩٩٣.

١٤ - ديوان الشاعر عبد الله بن خميس (على ربى اليمامة) ، ط ٢ ، ١٩٨٣.

١٥ - ديوان الشاعر عبد المحسن الكاظمي - بغداد ١٩٣٠.

١٦ - ديوان الشاعر علي الشرقاوي (واعرباه)، ط ١ - ١٩٩

١٨ - ديوان الشاعر فيصل السعد (أمطار الصمود)، ط١ - ١٩٩١.

١٩ - ديوان الشعر الكويتي - د. محمد حسن عبد الله ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٤.

٢٠ - ديوان نفحات الخليج - الجزء الثاني « لله والوطن »، ط ١، ١٩٨٣.

٢١ - ديوان الشاعرة د. نجمة إدريس (طقوس الاغتسال والولادة) ، ط ١ - ١٩٩٨.

٢٢ - ديوان الشاعر يعقوب الرشيد (غنيت في ألمي)، ط ١ - الكويت ١٩٩٢.

٢٣ - ديوان الشاعر يعقوب الرشيد (الكويت وغدر الجار)، ط ١ - الكويت ١٩٩١.

(جـ) صحـف ودوريـات

١ - الآداب البيروتية .

٢ - الثقافة (الإصداران القديم والجديد) مصر .

٣ - الشرق الأوسط.

٤ - الشعر (الإصداران القديم والجديد) مصر.

٥ - جريدة الرياض - العدد ٨١١١ - تاريخ ١٩ صفر ١٤١١هـ.

٦ - جريدة الأنباء الكويتية - العدد ٢٨٣٤.

٧ - جريدة الندوة - العدد ٩٦٢٢ - تاريخ ٢ صفر ١٤١١هـ.

٨ - جريدة اليوم - العدد ٦٣٠١.

٩ - مجلة الوطن العربي - باريس - العدد ٣٤٨ .

١٠ - مجلة الدعوة - العدد ١٢٥٣ - تاريخ ٣ صفر ١٤١١ هـ.



الأسس الجمالية في الأحكام النقدية للجاحظ

- قضية القديم والحديث أنموذجاً -

د. يوسف غيوة

كلية الآداب واللغات - جامعة منتوري

قسنطينة - الجزائر

الأسس الجمالية في الأحكام النقدية للجاحظ
- قضية القديم والحديث أنموذجاً -

د. يوسف غيوه
كلية الآداب واللغات - جامعة منتوري
قسنطينة - الجزائر

يحتل أبو عثمان الجاحظ مكانة متميِّزة في ساحة النقد العربي القديم، بل إنه يُعد علامة بارزة في هذا الحقل، إذ يشكل النهج الذي سلكه في محاورة النصوص الإبداعية بعامة، والنصوص الشعرية بخاصة، فيصلاً بين مرحلتين كبيرتين من مراحل المسار النقدي العربي القديم .

منهج اللغويين الرواة في النقد

تميزت مواقف شيوخ مدرسة اللغة والرواية من النص الشعري باعتماد أسس، كانت توافق منطلقاتهم وغاياتهم بالنسبة إلى العملية النقدية. فالمنطلق يتحدد في التمسك بمتانة اللغة وجزالتها، حرصاً على صون اللغة العربية مما قد يعتريها من تشويه وفساد، جراء تطور التركيبة الاجتماعية الذي طرأ على المجتمع الإسلامي الجديد، والتمازج الثقافي واللغوي الذي أفرزته حركة الفتح. وذلك من أجل تحقيق غاية مقدسة تنحصر في إبعاد هذا التشويه عن النص القرآني المقدس الذي قد يلحقه عن قصد، بفعل مساعي الناقمين والحاقدين على الإسلام ومقدساته من أصحاب الملل والنِحَلْ، المنطوين تحت لواء الدولة الإسلامية قهراً، أو عن غير قصد بفعل الفساد الذي قد يحدثه الأعاجم الناطقين بعربية مشوهة في مجالي الأصوات والقواعد، كما بيَّن ذلك الجاحظ نفسه، في مواضع متعددة من كتاباته[1].

وعن هذا الدور الذي اضطلع به علماء اللغة والرواية قول الدكتور شوقي ضيف : «والحق أن هؤلاء العلماء كانوا حراساً أمناء على العربية، وضعوا قواعدها ودقائقها، وجمعوا شعرها القديم، واتخذوه مثلاً أعلى للفصاحة والبيان، وظلوا يذودون عنها ذياداً قوياً متعصبين للجاهليين تعصباً شديداً»[٢].

غير أن اللغويين، وانطلاقاً من هذه الرسالة التي آمنوا بقدسيتها، أفرطوا في حرصهم على المتانة والجزالة، التي وجدوها مجسدة في نموذج لغوي فريد هو المعجم القديم. من ثم نظروا إلى النصوص التي تشكله على أنها النصوص المثلى. مما جعلهم يتحجرون عندها، ويرفضون من ثم أي تطور يمسها، ليس في مجال المعجم فحسب، بل في مجالات النص الأدبي جميعاً، كالطرائق والأساليب والأشكال والمضامين وغيرها. وقادهم ذلك إلى الاعتقاد في قدسية رسالتهم التي هي جمع اللغة العربية وحراستها من الشوائب والمفاسد، وتنزيهها عن الأخطاء واللحن. من ثم راحوا يتتبعون أي انحراف عن طرائق الأوائل، ويرصدون أي سقوط في لغة الشعراء الذين أصبحوا يرهبونهم رهبة شديدة[٣]. فكان أكثرهم شاعرية وأحرصهم على اتباع أساليب الأولين، وأشدهم تمسكاً بتقاليدهم، يعمد إلى عرض شعره عليهم قبل إذاعته في الناس. فهذا مروان بن أبي حفصة - رأس الفريق التقليدي في عصره - يعرض شعره على أحد رؤوس تلك المدرسة. يونس بن حبيب النحوي، قائلاً له: «إن كان ما قلته جيداً أظهرته، وإن كان رديئاً سترته»[٤].

غير أن هذا الأمر من المحدثين لم يشفع لهم عند أقطاب المدرسة اللغوية، الذين نبذوا الشعر المحدث، متخذين من نصوص الشعر القديم المرجعية الثانية - بعد الآيات القرآنية الكريمة - في بناء أحكامهم اللغوية، والشواهد المفضلة في المسائل التي كانت تشغلهم في هذا المجال. نقل الجاحظ عن الأصمعي قوله: «جلست إلى أبي عمرو عشر حجج ما سمعته يحتج ببيت إسلامي»[٥].

وهذا الموقف لشيخ المدرسة اللغوية البصرية لم يكن يصدر عن سقوط هذا الشعر في عينه لرداءته، أو عن عيوب كان يجدها فيه، إنما كان يصدر عن قناعة راسخة لديه، حول ما تقدمه النصوص الشعرية الجاهلية من ضمانات في مجال اللغة، لا يطمئن إلى توفرها في النصوص الإسلامية حتى لو كانت مشاراً لاستحسانه، وكانت جودتها عنده لا يرقى إليها الشك.

إن نصوص الإسلاميين في نظر أبي عمرو غير جديرة بالرواية والمذاكرة، وغير صالحة لتنشئة الأجيال على اللغة المتينة الجزلة، اللغة الأصيلة الناصعة، من ثم فإنه يحجم عن تقديمها بين أيدي الدراسة، ويُحرِّم على نفسه تكليف تلامذته بروايتها حتى لو اطمأن إلى جودتها، وأقر بارتقائها إلى المصاف العليا. ألم يطلق قولته الشهيرة تجلجل في أرجاء بيئة الرواية والشعر «لقد كثر هذا المحدث وحسن حتى لقد هممت أن آمر فتياننا بروايته»[٦]. إن قولته هذه تجنح إلى التعصب والمحافظة الشديدة التي تكاد تبلغ حد التحجر عند أمر ما.

موقف الجاحظ من منهج اللغويين في النقد

لم يكن من اليسير على الجاحظ المعتزلي، الذي يصدر عن فكر غير فكر شيوخه اللغويين، ورؤى أكثر عقلانية من رؤاهم، أن يسلم بقدسية هذا الأمر، ويقبل بالانطلاق من تلك القواعد. من ثم أعلن التمرد على هذا النهج ورفض التعامل مع النص الأدبي وفق تلك الرؤية، مما دفعه إلى اتخاذ مواقف تجسد خلافه مع شيوخه، قد تصل في بعضها إلى شيء من القسوة، وذلك على الرغم مما كان يظهره من إكبار وتقدير لكثير منهم.

من ثم نستطيع أن نعد نهجه في النقد الأدبي ثورة على منهج المدرسة اللغوية، حيث أعلن تمرده على النهج الذي سلكه رموزها في هذا المجال، ليس من خلال أحكامه النقدية التي تضمنتها بعض النصوص التي خص بها قضايا النقد والرواية فحسب، ولكن عبر تلك

المواقف التي أبداها من شيوخه في اللغة والرواية والتي بلغت في بعضها الرفض الصريح، كما هي الحال في موقفه من أبي عمر الشيباني الذي فجّر من خلاله قضية اللفظ والمعنى[٧]، وفي موقفه من أبي عبيدة «لو لا أن أكون عياباً ثم للعلماء خاصة، لصورت لك في هذا الكتاب بعض ما سمعت من أبي عبيدة ومن هو أبعد في وهمك من أبي عبيدة»[٨]. وكانت في بعضها الآخر مثاراً للدهشة والتعجب من مقاربات شيوخه في اللغة والرواية للنصوص الشعرية[٩].

موقف الجاحظ من قضية القديم والحديث

لعل أهم قضية تجسد ذلك الخلاف بين أبي عثمان وشيوخ المدرسة اللغوية قضية القديم والحديث التي شغلت حيّزاً كبيراً في ساحة الحركة النقدية العربية، وذلك على مدى قرون عديدة، حتى بلغت أصداؤها عصرنا الحالي، ولا زالت الدراسة النقدية تتناول بالبحث إلى أيامنا. وكان من الطبيعي والحال هذه أن يقوم حولها جدل واسع بين الاتجاهات النقدية المختلفة.

ولم يكن أبو عثمان بمنأى عن ذلك الجدل، إذ شارك فيه بإبداء آرائه وإعلان مواقفه التي شكلت إحدى العلامات البارزة في هذا المجال.

ولعل موقفه من ذلك الرفض الذي أبداه اللغويون من الاستعانة بالشعر المحدث في معالجة قضاياهم اللغوية يُعد أصدق مثل عما نزعم. فأبو عثمان لم يشأ أن يقيد نفسه في الإطار الذي حدّده شيوخه في الرواية واللغة، بل رسم لنفسه نهجاً آخر يتفق وأفكاره وطروحاته التي تنظر إلى العمل الفني على أساس قيمته الجمالية، دون النظر إلى اعتبارات أخرى، كالمكان والزمان، والدين والأخلاق.

يقول الدكتور داود سلوم عن التغييرات التي أحدثها الجاحظ على المسار النقدي العربي، والنهج الذي سلكه في مقارباته للنصوص الشعرية: «وينقل ذلك إلى قاعدة نقدية

جديدة: وهي استقلال الحكم على الصورة الشعرية والمعنى، وعزل ذلك على بيئة وزمن وأخلاق وسن ودين ومذهب الشاعر»[١٠].

مفهوم القديم والحديث عند الجاحظ

إذا كان أبو عمرو بن العلاء يعد الفرزدق وجريراً محدثين، فإن للجاحظ رؤية أخرى تجسد تحرره في تعامله مع النصوص الإبداعية بعامة، والشعرية منها بخاصة، وعدم اكتراثه بسلطان اللغويين والرواة الذي كان سيفاً على رقاب النقاد والشعراء على السواء - مثلما مرّ بنا في موضوع مروان بن أبي حفصة ويونس بن حبيب - ليس في القرن الثاني فحسب، بل وفي القرن الثالث، زمن أعظم مؤلفات الجاحظ التي تضمنت أحكامه النقدية، كالبيان والحيوان.

إذن يسجل الجاحظ خلافه مع شيخ اللغويين والرواة أبي عمرو بن العلاء، الذي لم يلتفت إلى الشعر الإسلامي، رافضاً الاحتجاج به في المسائل اللغوية والأدبية التي كانت تثير الجدل في مجالسه العلمية، على الرغم من إعجابه ببعض نصوصه، وإكباره لبعض فحوله - كما شهد بذلك أبو عمرو نفسه فيما يتعلق بشعر جرير والفرزدق - فلم يكن أبو عثمان ليتقبل هذا الأمر، وهو الناقد الذي يصدر عن الفكر العقلاني، فكر الاعتزال، والباحث الذي ينظر في النص الشعري قبل أن ينظر إلى زمن مبدعه، أو بيئته. من ثم راح يخضع نصوص القدامى لميزان النقد الفني، يستوي في ذلك عنده الجاهليون والإسلاميون على اختلاف أزمنتهم وتفاوت عهودهم. ولما وجد أن نصوص الإسلاميين لا تكاد تختلف عن أشعار الجاهليين، ولا فرق بين هذه وتلك - من الناحية الفنية - ما دامت تنصهر في قوالب واحدة، وتبنى وفق الإطار الواحد، وتسلك المسلك نفسه، في كثير من مضامينها وفي أشكالها، على الرغم من التطورات الروحية والعقلية والفكرية التي طرأت على حياة العرب، والتي من شأنها أن تحدث بعض التغيرات في معاني النص الشعري الإسلامي

وأفكاره وألفاظه. لما وجدها كذلك، فإنه جعلها في دائرة واحدة، هي دائرة القديم، لأنها - في تصوره - تمثل الحياة العربية الأعرابية، التي لم تكد تخرج عن طابع البداوة القديمة في شيء. فجرير والفرزدق والراعي وذو الرّمة وأمثالهم، يصدرون جميعاً عن البيئة نفسها التي كان يصدر عنها طرفة وزهير والنابغة والأعشى، ويسلكون جميعاً المسلك نفسه، ويتقيدون بالقيود نفسها، من ثم فهم - في نظر أبي عثمان - كل واحد.

أما الشعر المحدث - في تصوره دائماً - فهو شعر المولدين؛ لأنه يجسد الثورة الشاملة التي شهدها ذلك الفن على أيدي رواد هذه الطبقة كبشار وأبي نواس وأبي العتاهية وسلم الخاسر وأبي الشمقمق وأمثالهم، الذين نهجوا بالإبداع الشعري نهجاً جديداً، وانتقلوا به من التعبير عن الحياة البدوية إلى التعبير عن حياة الحضر، من الكشف عن الوجدان الأعرابي الخالص إلى تمثل الوجدان الحضري المشوب بشوائب الحضارات الأعجمية، من وصف الفيافي والصحاري بقسوة طبيعتها إلى وصف الحواضر بينها ومتع حياتها. من جذب الأولى وقحطها إلى رخاء الثانية ورغد عيشها، وانتقلوا به من التعبير عن واقع الشدة والمعاناة إلى واقع اللين والدعة.

وإذا كان الجاحظ يدرك ما طرأ على النص الشعري أثناء العهد الأموي في مجالات اللغة والأفكار والمعاني، وإذا كان لاحظ ما أحدثه بعض شعراء ذلك العهد كالكميت والطرماح في النص الشعري من حيث المعجم، الذي تطور على أيديهم بحكم إدخالهم فيه ألفاظاً نبطية وفارسية (١١). فإنه كان يعي أن أكبر التطورات في هذا المجال وفي غيره من مجالات الشعر إنما أحدثها الشعراء المولدون؛ وبخاصة الموالي منهم الذين ثاروا على التقاليد الموروثة في بنية القصيدة وتشكيل وحداتها، وفي موضوعاتها ومعانيها وألفاظها. حيث دعوا إلى إسقاط المقدمات الطللية، والتعبير عن الواقع الذي يحيونه، لفظاً ومعنى وصورة، وهجر هيكل القصيدة الذي اعتمده قدماء العصر الجاهلي (١٢)، ومن ثم استهجنوا الوقوف على الديار، ولم يستوقفوا الأصحاب، ولم يرتحلوا على ناقة أو

بعير، ولم يصفوا الفيافي والصحاري، ولم يخاطبوا الذئاب والأحناش، وإنما استقلوا بطرائقهم، وعاشوا في بيئاتهم، يتغنون بفخامة قصورها، وبهاء حدائقها، وشذى أزهارها، وحُسن جواريها، ثم يمدحون الخلفاء والأمراء، ويغنمون جوائزهم، وينعمون بأعطياتهم وهداياهم، وينفقون في ملذاتهم ومسراتهم. كل ذلك كانوا يخرجونه في أشكال جديدة، وصور بديعة وألفاظ رقيقة، تنطلق من حياة العصر، وتعبر عما يراه الناس ويحسون به.

هذا هو الشعر الحديث الذي يميزه الجاحظ عن الشعر القدم، بإطاره الذي ارتبط بالأنماط التي حبس الإسلاميون فيها صورهم، وبالقوالب الثابتة التي قيدوا فيها أفكارهم، وبالقواعد التي أرساها الأوائل، والتي كان على الشاعر الإسلامي اتباعها. فكان عليه أن يبكي الديار والدمن، ويرحل على الناقة والجمل، ويخاطب الرفيق ويستوقفه، دون أن يخرج عن هذا أو يغير منه.

ولما كان الإسلاميون على هذه الحال، فإنهم - في نظر الجاحظ - لا يمثلون هذا الجديد، ولا يعبرون عن واقعه، من ثم أدرجهم في مصاف القدماء، ليجعل من المولدين شعراء الحياة الحديثة دون منازع، وليحلهم المحل الجديدر بإبداعاتهم ليثني على الحسن، ويشير إلى المقصر.

دور الذوق في منهج الجاحظ النقدي

لقد أدرك الدارسون مدى قيمة رؤية الجاحظ، ومدى أهميتها، للموضوعية التي ميّزتها، في مقابل تعصب أبي عمرو وابن أبي إسحاق وتلاميذهما. وفي هذا الصدد يقول الدكتور محمد زغلول سلام : «وقد ذهب الجاحظ قبل ابن قتيبة إلى استحسان آراء بعض المحدثين في الشعر، واستهجان آراء اللغويين، لأنهم لا يحكمون على الشعر بما فيه من جمال الصنعة واستواء الأسلوب، ولكنهم يحكمون عله من نواح مختلفة بعيدة عن حقيقته الفنية مثل اللغة، أو ما يحمله من خبر أو شاهد نحوي أو لغوي»[١٣].

فالجاحظ إذن، لم يكتف بمخالفة مذهب اللغويين المغالين، كأبي عمرو بن العلاء وابن أبي إسحاق، بل كان يذهب في تيار معاكس لتيارهم؛ لأنه لم يكن في مقدوره أن ينسى واقعه، أو يتغاضى عن المتغيرات التي عرفها المجتمع الإسلامي فيما يزيد على قرنين من الزمن، وما حدث خلال ذلك من تطورات حضارية وثقافية ولغوية غيرت الكثير من معالم الحياة العربية، وجعلت الإنسان العربي يفتح عينيه، فيرى أشياء لم يكن يتخيلها أسلافه منذ قرنين أو ثلاثة، حيث أصبح يعيش في الدور والقصور، وسط عمران واسع، وحدائق غنّاء، وعيون جاريات، محاطاً بأجمل الجواري، يرتدي أنعم الثياب وأجملها، ويتمتع بألذ خيرات الدنيا. فأين هو إذن، من الجاهليين وفيا فيهم وقفارهم بأحناشها ووحوشها، وقحطها وقساوة بيئتها؟ أليس من الطبيعي أن يتغير الذوق وتظهر رؤى جديدة تتناسب مع الحياة الجديدة؟

إن ذلك لم يكن وليد الصدفة، أو نتيجة نمو قدرات الإنسان العربي الفكرية والفنية، بل كان وليد تفاعل عناصر ثقافية واجتماعية، أفرزها الصراع الذي دار بين الأطراف المتنافسة على فرض الأنماط الحضارية والتقاليد الثقافية التي تؤمن بها. وهو أمر لم يكن بعيداً عن أبي عثمان كما لاحظه الدكتور إحسان عباس، حيث يقول عن موقف الجاحظ من ذلك: «أما هو فإنه لا يستطيع أن يغض الطرف عن ذلك الصراع بين القديم والمحدث (أي عن التغير الذي طرأ على أذواق جيلين) ولا يستطيع أن ينسى كيف أنه يعاشر جيلاً يستمد ثقافته من كليلة ودمنة وعهد أردشير ويعرض عن الشعر العربي، ولهذا كان موقف الجاحظ النقدي شيئاً جديداً بالنسبة لمن تقدمه»[١٤].

إن مسألة الذوق وما طرأ عليه من تغيرات، وما أسهم في تكوّنه من عوامل ثقافية وعقلية وفنية واجتماعية التي يثيرها الدكتور إحسان عباس من خلال النص السابق، تحتل حيزاً بارزاً في الرؤية النقدية التي تكونت لدى الجاحظ، إذ لعب الذوق الدور الأكبر في صياغة أحكام أبي عثمان في المجال النقدي. كما يلاحظ ذلك باحث معاصر آخر، هو

الدكتور عبد الفتاح عفيفي الذي يصرح في هذا الشأن قائلاً : «ومن آثار اعتماده على الذوق الأدبي نظرته للشعر بعين الإنصاف والحيدة، وتقويمه الشعر من حيث هو أثر أدبي فني، لا من حيث قدمه أو حداثته، لذلك نرى أن الشعر قد برئ على يديه من التعصب»[١٥].

احتكام الجاحظ إلى المعيار الفني في أحكامه النقدية

هذه الشهادة للجاحظ باعتماده الأساس الفني، والمعيار الجمالي في تعامله مع النصوص الشعرية، تعكس حقيقة لا مجال للشك فيها، هي تحرره من ضغط اللغويين، وخروجه عن منهجهم في التعامل مع النصوص الشعرية، وقد كان ذلك من الوضوح بقدر حقق إجماع المهتمين بهذه المسألة. فقد شاطر ما ذهب إليه الباحث السابق كل من الدكتور محمد طاهر درويش والدكتورة وديعة طه النجم. يقول الأول في هذا الصدد: «فقد انتصر للجيد من القول سواء كان لمحدث أو لقديم، ولم يفضل القدماء لقدم زمانهم، بل لجودة شعرهم، وكذلك قدم المحدثين لهذا السبب على القدماء»[١٦].

وتقول الثانية في المعنى نفسه، مركزة على تحرر أبي عثمان من العامل الزمني في أحكامه النقدية : «فإن التحرر من تسلط العامل الزمني على الحكم النقدي في العمل الأدبي جعل أحكام الجاحظ في النص الأدبي غير ملتزمة بتفضيل القديم على المحدث تفضيلاً مطلقاً»[١٧].

أما الدكتور داود سلوم فإنه يشير عنصر الجمال ودوره في بلورة أحكام الجاحظ النقدية، التي تتناول العمل الفني، ليس في الإطار العام، والصورة الكلية التي استوى فيها، وإنما في وحداته وأدوات بنيته. وفي هذا المعنى، يصرح قائلاً عن مهمة الجاحظ في مجال النقد: «وسهل مهمة الجاحظ شيوع الغناء، واختيار نصوصه تبعاً لجمال الصورة وليس على أساس قدم القائل أو بداوة لغته ومعانيه، وإنما على أساس ما منها من جمال»[١٨].

فالجمال إذن، هو مدار الأمر وعين القضية والأساس الذي تقوم حوله أحكامه النقدية، وهو في ذلك لا يخرج عن الإطار الذي حددته الدراسة الفلسفية للنقد. تقول الدكتور أميرة حلمي مطر في هذا الصدد: «يقوم النقد بتحليل عمل فني معين، فيحكم على قصيدة، أو على لوحة ليبين مواطن الجمال أو النقص فيها»[١٩].

دور الاعتزال في صوغ أحكام الجاحظ النقدية

ولما كان الجاحظ على صلة وثيقة بالفلسفة، عبر خوضه في علم الكلام - بحكم أنه رأس من رؤوس المعتزلة - فإنه كان ينطلق في إصدار أحكامه النقدية وصوغ رؤيته في التعامل مع الأعمال الفنية بعامة والشعر بخاصة، الذي «يتخذ المقام الأول بين الفنون»[٢٠]. من تلك الأرضية الاعتزالية، التي كانت تشكل - كما تقول الدكتور وديعة طه النجم - «المنطلق الأول لأي بحث عند أبي عثمان»[٢١] وهو ما جعله يحتكم إلى العقل، الذي يدرك أن عنصر الزمن لا يشكل عاملاً موضوعياً في بناء الأحكام النقدية، أو في الحكم على الأعمال الفنية. يقول الدكتور إحسان عباس في هذا الصدد: «غير أن هذا لا يمنعنا من أن نقول إن النقد الأدبي ولد في حضن الاعتزال (الجاحظ - بشر بن المعتمر - الناشئ الأكبر) والمتأثرين به ... وكان الاعتزال حينئذ يعني أساسه الاحتكام إلى العقل، والعقل يهدئ من جموح العاطفة والعصبية، ولهذا قضى بأن الزمن لا يصلح أن يكون حكماً على الشعر، مما أدى منذ البداية إلى أن يسلك النقد طريقاً وسطاً لا تفضيل فيها للقديم على محدث أو العكس، وإنما هناك كما يقول العقل الاعتزالي: محض الحسن والقبح وذلك هو أساس النقد الأدبي»[٢٢].

إن اعتماد عامل الحسن والقبح كأساس لبناء الحكم على الفن بعامة، والشعر بخاصة عند المعتزلة يمثل أحد الدعائم لمبدأ العدل الذي هو أحد المبادئ الخمسة لفكرهم، ومن ثم كان من الطبيعي أن يشكل مرجعية لأحكام الجاحظ النقدية، ويخلصه بذلك من آفة التعصب لهذا النص أو لذلك، بناء على اعتبارات غير فنية، من ثم راح ينعى على الرواة

واللغويين إسقاطهم نصوصاً شعرية، لا لشيء إلا لكونها تصدر عن طبقة ما، أو هي نتاج عصر معين، أو من إبداع فئة اجتماعية أو عرقية معينة. وفي هذا الصدد لم يتردد في رمي أولئك العلماء بالجهل والقصور في إدراك مواطن الحسن، لأنهم يهرجوا أشعاراً لمولدين وأسقطوا من رواها. يقول في هذا الشأن : «وقد رأيت ناساً منهم يبهرجون أشعار المولدين ويسقطون من رواها. ولم أر ذلك قط إلا في رواية للشعر غير بصير بجوهر ما يروي ولو كان له بصر لعرف موضع الجيد ممن كان، وفي أي زمان كان» [٢٣].

عنصر الجمال ودوره في الحكم على النص الشعري

فهو إذن، كما لاحظ ذلك الدكتور شكري عياد «يذكر على بعض الرواة المتقدمين أنهم كانوا يسقطون أشعار المولدين جملة» [٢٤]. لأن العبرة ليست بشخص المبدع، أو أخلاقه، أو جنسه، أو طائفته أو زمنه، وإنما العبرة بما يبدعه من نصوص فنية، وما يميزها من مميِّزات من حيث عناصرها ووحداتها، أي أن الحكم على النص الإبداعي بالجمال إنما يكون وفق ما بداخله من آيات الإتقان والإحكام، في البناء والتشكيل، وأمارات الجودة في الصنعة، مما يعطي النص الرونق والماء، ويكسبه الجمال والبهاء. وذلك ما عُرف لدى الباحثين بالاتجاه الجمالي في النقد. يقول الدكتور محمد مرتاض : «فالاتجاه الجمالي إذاً، يعنى بالبناء الفني في العمل الأدبي» [٢٥].

أما الدكتور بدوي طبانة فإنه يفضل استعمال مصطلح «المذهب البياني» ويركز على عنصر التصوير، الذي يجعل التأنق فيه وطلب جمال الصورة وبهائها الأساس، يقول في هذا الشأن : «ولقد كان كلام الجاحظ في هذا. ودعوته إلى اللفظ، أو البيان دعوة إلى مذهب جديد في تأليف الأدب ونقده.

ذلك هو (المذهب البياني) الذي يهدف إلى التأنق في رسم الصورة الأدبية ويبحث عن الجديد الذي تزداد به تلك الصورة بهاءً وجمالاً ووضوحاً» [٢٦].

إذن فالأساس الذي اعتمده الجاحظ في أحكامه النقدية في معرض تناوله قضية القديم والحديث هو الأساس الجمالي المحض الذي ينظر في النص، قبل النظر في خارجه؛ من ثم لم يشأ أن يغبن الشعراء الذين كانوا خصوماً له في المذهب والأديولوجيا، أو أولئك الذين كانوا أطرافاً في المعركة الشرسة التي خاضها ضد رموز الشعوبية، في إطار الصراع المصيري الذي عرفه مجتمعه بين العنصر العربي والعنصر الأعجمي على النفوذ، وفرض النمط الحضاري الذي يكفل الاستمرارية والبقاء.

فمثلما أقر بتفوق كل من الطرماح والكميت والسيد الحميري، وهم خصوم له في المذهب، لم يتردد في الإعلاء من قدر بشار وأبي نواس وهما قائدا التيار الشعوبي في الشعر العربي. وهذا أمر جلي لم يخف على الدارسين. يقول الدكتور محمد بن عبد الغني المصري في هذا الصدد: «كان أساس الحكم عنده في مجال الشعر هو المقياس الفني والدليل على ذلك اعتراف الجاحظ لمجموعة من الشعوبيين والمارقين وأصحاب الأهواء من الشعراء المتأخرين بالطبع في ميدان الشعر .... كذلك تتجلى موضوعية الجاحظ واتخاذه المجال الفني الميدان الأوحد لأحكامه، في موقفه من الكميت (شيعي)، والطرماح (خارجي) وهما عدوان للجاحظ في المذهب ومع هذا يقدمهما»[٢٧].

فمواقفه من هؤلاء الشعراء على خلافه الفكري والمذهبي معهم تؤكد حقيقة لا مجال للطعن فيها وهي أن أبا عثمان ينظر في النص، قبل النظر إلى صاحبه.

أساس موازنات الجاحظ بين نصوص القدماء والمحدثين

وحتى تتضح حقيقة الأمر أكثر، ويظهر احتكام الجاحظ إلى الأسس الجمالية في مقارباته النقدية، سواء كانت تتعلق بالنصوص القديمة، أو المحدثة، ارتأينا أن نسجل وقفة قصيرة مع بعض النماذج التي كانت الموازنة فيها بين نصوص القدامى ونصوص المولدين أساساً لإصدار أحكام نقدية .

ولعل من أكثر هذه المواقف دلالة على ذلك، وأصدقها تمثيلاً لمنهج الجاحظ النقدي، تقديمه أبا نواس على مهلهل بن ربيعة في معنى واحد، هو إطراق الناس وسكوتهم في مجلس كليب، يقول في هذا الصدد : «وقال الآخر(*)

أودى الخيار من المعاشر كلهم ... واستب بعدك يا كليب المجلس

وتنازعوا في كل أمر عظيمة ... لو قد تكون شهدتهم لم ينبسوا

وأبيات أبي نواس على أنه مولد شاطر، أشعر من شعر مهلهل في إطراق الناس في مجلس كليب، وهو قوله :

على خبز إسماعيل واقية البخل ... وقد حل في دار الأمان من الأكل

وما خبزه إلاّ كآوى يرى ابنها ... ولم تر آوى في الحزون ولا السهل

وما خبزه إلاّ كليب بن وائل ... ليالي يحمي عزه منبت البقل

وإذا هو لا يستب خصمان عنده ... ولا القول مرفوع بجد ولا هزل» [٢٨]

وتقديمه أبا نواس في هذا المعنى، لم يصدر عن انطباع عاطفي، أو تحيز لمذهب، أو زمن، وإنما هو صادر عن قناعة مؤسسة، تكونت حول نصوص أبي نواس بعامة، ونصه هذا بخاصة، إذ كان الجاحظ يعجب بشعر معاصره، وخصمه في الصراع الحضاري، أيما إعجاب، ويدرك مدى طبعه وبراعته في الفن الشعري، وقد عمد إلى كثير من نصوصه يقدمها شواهد على مسائل معرفية وجمالية، ويصرح بتفوقها على غيرها من النصوص، لأن ما بها من جودة السبك، وجمال التشكيل، وبديع التصوير، وكرم المعنى، وسلاسة اللفظ، يجعلها أهلاً لذلك.

من ذلك ما قدمه من نصوص الحسن بن هانئ في فن الطرد ضمنها الجزء الثاني من موسوعته المتميزة «كتاب الحيوان»، معلناً تفضيله تلك النصوص على مثيلتها عند

(*) يعني مهلهلا.

الأعراب، مبرراً اختياره بالحجج الفنية والعلمية. يقول : «وأنا كتبت لك رجزه في هذا الباب، لأنه كان عالما رواية، وكان قد لعب بالكلام زماناً، وعرف منها ما لا يعرفه الأعراب، وذلك موجود في شعره، وصفات الكلاب مستقصاة في أراجيزه. هذا مع جودة الطبع وجودة السبك، والحذق والصنعة. وإن تأملت شعره فضلته، إلا أن تعترض عليك فيه العصبية، أو ترى أن أهل البدو أبداً أشعر، وأن المولدين لا يقاربونهم في شيء. فإن اعترض هذا الباب عليك فإنك لا تبصر الحق في الباطل» [٢٩].

إن أبا عثمان يقدم في هذا النص أمرين على جانب كبير من الأهمية، إذ يشير الأسس التي اعتمدها في تفضيل طرديات أبي نواس، وتقديها على طرديات الأعراب، ويحصر هذه الأسس في جانبين رئيسين:

الأول : الجانب المعرفي.

الثاني : الجانب الفني.

أما الأول : فإنه جعل فيه خبرة أبي نواس بعالم الكلاب عاملاً هاماً يضاف إلى علمه بفنون الشعر وروايته، وهو ما مكّنه من استقصاء صفات الكلاب في أراجيزه.

بينما الثاني ينص فيه على المستويات التي يتحقق فيها الجمال الفني. ومن ثم يكون السبق للنص، فجودة السبك تخص مجال التشكيل والبنية. والحذق في الصنعة تعني مهارة الشاعر في تلك العملية، التي تتيح له تحقيق الجمال والبهاء، وذلك بُحسن اختيار وحدات النص والتوفيق في التوليف بينها.

وحتى يطمئن إلى صحة منهجه وسلامة رؤيته يختم نصه بتلك الفقرة التي يحذر من خلالها، من الخروج عن هذا النهج الفني الموضوعي، والسقوط في شراك العصبية، الذي يفرض على الساقط فيه الضبابية في الرؤية، والخطأ في التقدير، والضلال في الحكم.

النموذج الثاني الذي نقدمه بين أيدي الدراسة في هذا المجال يخص حكومة شبيهة بالسابقة، حيث يخص نصين لشاعرين مختلفين الأول عربي قديم، والثاني محدث مولد. قال : «يقول بشار :

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

وقال عمرو بن كلثوم :

تبني سنابكم من فوق أرؤسهم سقفا كواكبه البيض المباتير

وهذا المعنى قد غلب عليه بشار» [٣٠].

فالجاحظ يقدم بشاراً في هذا المعنى، على الرغم من الهوة التي بين الرجلين في الرؤية والمذهب، وعلى الرغم من شعوبية بشار وعدائه للعنصر العربي في المجتمع العباسي الذي تجرد أبو عثمان للذود عنه، ونصرته. لأنه كما يقول الدكتور محمد العزب: «... بدا هنا مركزاً بشكل أساسي على القيمة الفنية وحدها» [٣١].

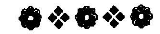
هكذا إذن، كان الجاحظ في مواقفه من قضية القديم والحديث، والعرب والمولدين، يستحسن الحسن من أشعارهم جميعاً، ويستقبح القبيح منها حيثما كان القبح، يكيل بمكيال الجودة الفنية، ويزن بميزان الإتقان في الإبداع، ويحتكم إلى عنصر الجمال في الفن، الذي جعله رائده ودليله في مسيرته النقدية. فهو كما قال عنه الدكتور بدوي طبانة : «الناقد الحر الذي لا ينظر في الأديب ولا في زمانه، بقدر ما ينظر في العمل الأدبي الذي يقف عليه» [٣٢].

وإذا كان الدكتور محمد طاهر درويش يستخلص نتيجة مما تقدم بقوله : «نستخلص مما مضى أن الجاحظ يعتبر أكبر رجال المنهج الفني والتيار الأدبي» [٣٣].

فإننا نختم بقولنا : إن الجاحظ شكل علامة فصل بين مرحلتين في مسيرة النقد الأدبي عند القدامى، مرحلة سلطان علماء اللغة والرواية، ومرحلة سلطان الفن والجمال، الذي

جعله الفيصل في تقويم النص الأدبي بعامة والنص الشعري بخاصة، ليفتح المجال للنقاد من بعده، من أجل تتويج الجمال سلطاناً على الحركة النقدية العربية القديمة.

ولعل ابن قتيبة الذي أخذ عنه الكثير وعارضه في الكثير، أصدق نموذج لهذه الطبقة من النقاد التي طبعت النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، ثم ما تلا ذلك من حقب والتي كانت تصدر عن هذا المنهج النقدي الذي أرسى قواعده أبو عثمان الجاحظ. وخير ما نقدمه شاهداً على استيعاب رموزها لأسس هذا المنهج هذا النص لابن قتيبة، الذي يقول فيه: «فكل من أتى بحسن من قول أو فعل ذكرناه له، وأثنينا به عليه، ولم يضعه عندنا تأخر قائله أو فاعله، ولا حداثة سنة، كما أن الرديء، إذا ورد علينا للمتقدم أو الشريف لم يرفعه عندنا شرف صاحبه ولا تقدمه» (٣٤).



الهوامش

1 - الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ط مكتبة الخانجي ١٩٧٥، ٢/٢١٠ - ٢٢٠.

2 - شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ط ١٠، دار المعارف، مصر ، د.ت، ص ١٢٥.

3 - المرجع السابق، ص ١٢٤.

4 - الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، تحقيق لجنة الأغاني بإشراف محمد أبي الفضل إبراهيم، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٧٠ - ١٩٧٤، ١٠/٨١.

5 - الجاحظ، البيان والتبيين، ١/٣٢١.

6 - المصدر السابق، ١/٣٢١.

7 - الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٦٥ - ١٩٦٩، ١/١٣١.

8 - الجاحظ، البيان والتبيين، ٤/٢٤.

9 - الجاحظ، الحيوان، ٦/١٣١.

10 - داود سلوم وجميل سعد، نصوص النظرية النقدية في القرنين الثالث والرابع للهجرة، ط٢، دار الشؤون الثقافية العامة. آفاق عربية، بغداد العراق ١٩٨٦، ص ١٥.

11 - شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ص ١١٧ - ١١٩.

12 - ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط٣، دار التراث العربي، مصر ١٩٧٧، ١/٨٠.

13 - محمد زغلول سلام، تاريخ النقد العربي، ط دار المعارف، ١٩٦٤، ١/٦٤.

14 - إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ط٤، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٦.

١٥ - عبد الفتاح عفيفي، الذوق الأدبي، نقاده ومجالاته ومقاييسه - ط. مطبعة الأمانة، مصر، ١٩٨٧، ص ٥٠.

١٦ - محمد طاهر درويش، في النقد الأدبي عند العرب، ط. مكتبة الشباب، مصر، ١٩٧٦، ص١٥٦.

١٧ - وديعة طه النجم، الجاحظ والنقد الأدبي، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية العاشرة، ١٩٨٩، ص ١٢.

١٨ - داود سلوم وجميل سعد، نصوص النظرية النقدية في القرنين الثالث والرابع للهجرة، ص ١٥-١٦.

١٩ - أميرة حلمي مطر، مقدمة في علم الجمال، ط. دار الثقافة، القاهرة، د.ت، ص ٥.

٢٠ - المرجع السابق، ص ١٢٤.

٢١ - وديعة طه النجم، الجاحظ والنقد الأدبي، ص ١٢.

٢٢ - إحسان عباس، تاريخ النقد عند العرب، ص ١٦.

٢٣ - الجاحظ، الحيوان، ١٣٠/٣.

٢٤ - شكري محمد عياد، المذاهب الأدبية عند العرب والغربيين، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٧٧، ١٩٩٣، الكويت، ص ٢١٣.

٢٥ - محمد مرتاض، مفاهيم جمالية في الشعر العربي، ط. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٩٨، ص ٢٨.

٢٦ - بدوي طبانه، دراسات في نقد الأدب العربي - من الجاهلية إلى نهاية القرن الثالث الهجري - ط٧، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، ١٩٧٥، ص ١٨٧.

٢٧ - محمد بن عبد الغني المصري، نظرية أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في النقد الأدبي، ط. دار العدوي، عمان، الأردن، ١٩٨٨، ص ٦٦.

٢٨ - الجاحظ، الحيوان، ١٢٩/٣.

٢٩ - المصدر السابق، ٢٧/٢.

٣٠ - المصدر نفسه، ١٢٨/٣.

٣١ - محمد أحمد العزب ، قضايا الشعر في التراث العربي ، ط. مطبعة رفاعي، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ٢٠٢/١.

٣٢ - بدوي طبانه، في النقد الأدبي عند العرب - من الجاهلية إلى نهاية القرن الثالث الهجري - ، ص٢٠٧.

٣٣ - محمد طاهر درويش، في النقد الأدبي عند العرب، ص ١٦١.

٣٤ - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ٦٩/١.



عنصر المنبر في العمارة الإسلامية
حتي نهاية العصر المملوكي
بين الوظيفة والرمزية

د. طالـب عبد الله الصمـادي

أستاذ مشارك في الآثار الإسلامية

قسـم الآثـار والسياحـة

كلية الآداب - جامعـة مؤتـة

عنصر المنبر في العمارة الإسلامية حتى نهاية العصر المملوكي بين الوظيفة والرمزية

د. طالب عبد الله الصمادي
أستاذ مشارك في الآثار الإسلامية
قسم الآثار والسياحة
كلية الآداب - جامعة مؤتة

ملخص البحث :

يركز هذا البحث على ثلاث نقاط رئيسة :

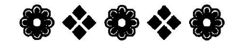
أولاً : يناقش هذا البحث أصل واشتقاق المنبر في العمارة الإسلامية المبكرة، حيث إن هناك عدداً من الباحثين الغربيين أمثال بيكر، لامنس، كريزويل .. وغيرهم قد تناولوا هذا الموضوع وخرجوا باستنتاجات أن هذا العنصر المعماري، شأنه شأن العناصر المعمارية الأخرى، كالمأذنة والمحراب، ذو أصول مسيحية قبطية وأنه يعود إلى فترة ما قبل الإسلام.

ثانياً : يناقش هذا البحث بعض المعلومات الهامة ذات العلاقة بالموضوع الواردة في المصادر التاريخية والأثرية مثل ابن دقماق، المقريزي، السمهودي .. وغيرهم، ونتائج التنقيبات الأثرية التي قام بها الأثري كويبل في سقارة في مصر، حيث إن هذه المصادر قد أسيء تفسيرها والاقتباس منها بقصد أو بغير قصد.

ثالثاً : يناقش هذا البحث عدداً من المصادر الأدبية خاصة دواوين الشعراء مثل الفرزدق، جرير، ابن قيس الرقيات وغيرهم والتي ألقت بعض الضوء على الدور الذي لعبه

المنبر في الحياة السياسية والدينية في العصر الإسلامي المبكر؛ وذلك على عكس ما خرج به هؤلاء المستشرقون من استنتاجات من أن المنبر في العصر الإسلامي المبكر كان ذا هدف سياسي بحت ولم يصبح له الأهمية الدينية إلا في العصور الإسلامية المتأخرة.

لذلك نخلص من ذلك إلى القول بأن المنبر ومنذ بداية وجوده في المسجد يرمز إلى السلطتين الدينية والسياسية، واللتين لا يمكن الفصل بينهما، حيث إن الخليفة يمثل هاتين السلطتين معاً.



Al - Minbar (Rostrum) Element in Iaslamic Architecture Until the End of the Mamluk Period: Functional or Symbolic

Dr. Taleb Abdullah Al - Smadi
Associate Professor of Ialamic Antiquities
Department of Antiquities and Toursim
Faculty of Arts - Muta University

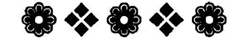
Abstract

This paper concentrates on three main issues:

Firstly, It discusses the origin and derivation of the minbar in the early Islamic Architecture, because there is a number of western scholars such as Becker, Lammens, Creswell, Schacht, and recently, Hillenbrand, Pedersen and others have written about this subject. They concluded that this architectural element is like other architectural components in the Islamic architecture, such as al-Ma'dhana (Minaret), and al-Mihrab (Pulpit), have a Christian-Coptic origin and these components may go back to the Pre-Islamic Period.

Secondly, This paper looks through the historical and archaeological sources, like Ibn Duqmaq, al-Maqrizi, al-Samhudi and others, as well as the results of the archaeological excavations conducted by Quibell at Saqqara in Egypt, which are misinterpreted.

Thirdly, my paper deals with some of the literary sources, especially the Poets of al-Farazdaq, Jarir and al-Ruqayyat, which through some light on the political as well as religious role played by the Minbar in the Early Islamic Period. Contrasting to the conclusions reached those Orientalists, we reach the conclusion that the Minbar, since its existence in the mosque, symbolizes both political and religious authorities; therefore, it is difficult to separate between them, where the caliph himself symbolizes both authorities.



١ - مقدمـــة :

تعتبر عناصر العمارة الإسلامية، المنبر، المحراب، المئذنة والمقصورة، من الموضوعات الهامة التي دار حولها نقاش واسع بين الباحثين والمستشرقين، من حيث أصولها المعمارية واشتقاقاتها اللغوية ووظيفتها الدينية والسياسية. وعنصر المنبر كغيره من عناصر العمارة الإسلامية الأخرى قد أسيء فهمه بشكل كبير من قِبَل عدد من المستشرقين أمثال الفرنسي لامنس، الألماني هيرزفيلد، والألماني بيكر والإنجليزي كريزويل وغيرهم، حيث خرجوا من دراساتهم باستنتاجات غير موضوعية بأن هذا العنصر المعماري شأنه شأن العناصر المعمارية الأخرى، ذو أصول قبطية مسيحية، إذ يبدو أن هؤلاء المستشرقين قد أساءوا الاقتباس، بقصد أو بغير قصد، من بعض المصادر العربية أمثال السيوطي، السمهودي، المقريزي وابن دقماق وغيرهم، كلها مصادر عربية متأخرة وخلصوا من ذلك إلى القول بأن المنبر كان في بداية الإسلام ذا هدف سياسي بحت، ثم تطور عبر العصور الإسلامية بحيث أصبح ذا مغزى ديني.

لذلك سأتناول في هذا البحث موضوع «عنصر المنبر في العمارة الإسلامية حتى نهاية العصر المملوكي» بالنقد والتحليل لدراسات هؤلاء المستشرقين وتصويب الممكن منها، ثم من خلال المصادر العربية، التاريخية والجغرافية والأدبية والأدلة الأثرية، سأحاول توضيح بداية ظهور هذا العنصر المعماري في المساجد وأصل هذا اللفظ ودلالته الدينية والسياسية حيث إنه كان ذا وظيفة مزدوجة دينية وسياسية كما هي وظيفة الخليفة نفسه.

٢ - المنبـر لغـة واصطلاحـاً

أشـارت المعاجـم اللغويـة إلـى أن لفظـة «المنبر» قد تكون مشتقة من الجذر الثلاثي (ن ب ر) والذي يعني مرقاة الخاطب، وسمي المنبر بهذا الاسم لارتفاعه وعلوه. الزمخشري

(ت ٥٣٨ هـ/١١٤٢م) يقول المنبر من الجذر (نبر) بمعنى الارتفاع، وانتبر الخطيب: ارتفع على المنبر (برفع الميم وفتحها وكسرها) وانتبر الجرح بمعنى تورم وارتفع مكانه، ونبرت الشيء بمعنى رفعته[١] . يذكر ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ/١٢٢٩م) بأن لفظة المنبر جاءت من ارتفاع الصوت عند العرب ومنه نبرت الصوت إذا همزته[٢]، بينما يذكر ابن منظور في **لسان العرب المحيط** أن المنبر هو كل شيء ارتفع من شيء والمنبر مرقاة الخاطب سمي منبراً لارتفاعه وعلوه، وانتبر الأمير ارتفع فوق المنبر ثم استشهد بقول ابن الأنباري حيث يقول: المنبر عند العرب ارتفاع الصوت وأنشد :

إني لأسمع نبرة من قولها   فأكاد أن يغشى عليّ سرورا[٣]

كذلك أشار صاحب **المعجم الوسيط** إلى أن المنبر هو مرقاة الخاطب يرتقيها الخطيب أو الواعظ في المسجد وجمعها منابر، ونبر الشيء رفعه ويُقال نبر في قراءته أو غنائه أي رفع صوته. ويُقال انتبر بمعنى ارتفع، وانتبر الخطيب: ارتقى المنبر[٤]. والمنبر مخصص للخطيب أيام الجمع[٥]. والمنبر اصطلاحاً وجمعه منابر بمعنى منصة من حجر أو خشب يتسع لوقوف أو جلوس خطيب الجمعة ويقع قرب المحراب[٦] . كما أن كلمة «منبر» غالباً تلفظ «مِمبَر» بالكسر وفتح الباء[٧] ، وأن أداة التعريف بالعبرية هي الهاء وليس كما في العربية فيكون عندئذٍ هكذا (هَممِبرَ). ويرجع كريزويل Creswell ، بالاستناد إلى كل من شوالي Schwally ونولدكه Noldeke ، أن أصل الكلمة تعود إلى اللغة الإثيوبية على أنها تعني العرش[٨] ، ويدعم سوفاجيه Sauvaget ذلك بقوله إن كلمة منبر مستعارة من الإثيوبية حيث إنها دخلت لغة قريش من لهجة اليمن عن طريق الجماعات المسيحية في نجران[٩] . بينما يرى بيدرسن Pedersen أن الكلمة ذات أصول عربية بمعنى الصعود والارتفاع، ومع هذا فهو يُرجّح الاشتقاق من الإثيوبية[١٠].

كذلك يدعم كريزويل Creswell فكرة الاشتقاق من الإثيوبية مستنداً في ذلك إلى هجرة المسلمين إلى الحبشة في عهد الرسول ﷺ وعلاقاتهم التجارية معها، ويشير إلى أن

هناك عدداً من المصطلحات الحبشية في القرآن الكريم[١١]. بينما يؤكد مؤنس بأن المنبر قد دخل باستعماله الديني دون أن يكون اشتقاقاً من الفعل الثلاثي «نبر»، وأن اللفظة لا وجود لها في القرآن الكريم[١٢].

اليهود كانوا يطلقون على المنبر اسم «الميمار» أو «الميمور» وهو لفظ يبدو مأخوذ من الكلمة العربية «منبر»، حيث استعملها اليهود وأطلقوها على مصطبة مرتفعة وأنها كانت تستعمل عندهم لقراءة المواعظ والصلوات ويطلقون عليها أحياناً اسم مجلس موسى[١٣]. بينما في العمارة المسيحية في العصور الوسطى، كان المنبر يُدعى ambo وجمعها ambos ، وأن هذه الكلمة استعملت لتصنيف المنبر في الكنائس المسيحية كعرش الكاهن في العصور البيزنطية. فيرى هيلنبراند أن الكنائس القبطية في مصر كانت تحتوي على ambos بنفس البساطة التي يتصف بها المنبر والتي هي عبارة عن درجات توضع بشكل زاوية مواجهة للجدار[١٤]. تذكر بعض الدراسات كتلك التي قام بها الباحث غازي رجب محمد، أن المسيح عليه السلام وأتباعه كانوا يلقون تعاليمهم من المنبر وبذلك فهي ذات أصول يونانية إغريقية تعني المرتفع أو الجبل[١٥]. هذا الكلام غير دقيق لأنه لم يكن للمسيح كنيسة في حياته، فإذن كيف يكون المنبر عنصراً معمارياً في الكنيسة، والكنسية بنيت في وقت متأخر بعد قرون من حياة المسيح. ومن هنا يمكن القول إن عنصر ambo دخل الكنائس المسيحية في القرن الرابع الميلادي ثم أصبح عنصراً معمارياً في الكنيسة في القرن السادس الميلادي[١٦].

في الحقيقة يمكن القول بأن المنبر مشتق من الفعل (نبر) بمعنى الارتفاع .. وانتبر الخطيب بمعنى ارتفع على المنبر، وفي السريانية نجد (نبر) بمعنى قفز ووثب. فالجذر موجود في العربية الشمالية، فلا غرابة أن يشتق منها كلمة (منبر) حيث وظفت بعدئذ لخدمة عنصر معماري في العمارة الإسلامية.

٣ - الأصول المعمارية للمنبر :

بعض المصادر العربية كالطبري (ت ٣١٠ هـ/٩٢٣م)، ابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ/ ١٢٢٣م)، السمهودي (ت ٩١١ هـ/١٥٠٤م) والدياربكري (٩٦٦هـ/١٥٥٩م) وغيرهم يرون أن المنبر، وعلى عكس عناصر المسجد المعمارية الأخرى كالمحراب والمأذنة، قد دخل إلى المسجد كعنصر معماري في عهد الرسول ﷺ وذلك إما في السنة السابعة أو الثامنة أو التاسعة للهجرة/ ٦٣٠م [١٧] ، كريزويل يرى أن المنبر في المسجد النبوي في المدينة قد اقتبس من منابر الكنائس المسيحية في مصر، واستند في ذلك إلى التنقيبات الأثرية التي قام بها الأثري كويبل Quibell في دير الأب جيرمايا في سقارة في مصر حيث عُثر على منبر ارتفاعه ٢٢ر٢ م أرخه بالقرن السادس ميلادي وهو الآن محفوظ في التحف القبطي في مصر [١٨] ، ويدعم كريزويل هذا الاستنتاج بالاستناد إلى بعض المؤرخين المتأخرين أمثال ابن دقماق (ت ٨٠٩هـ/١٤٠٧م) والمقريزي (ت ٨٤٥هـ/١٤٤١م) واللذين يذكران بأن زكريا بن مرقني، ملك النوبة المسيحي، قدم المنبر إلى عبد الله بن سعد بن أبي السرح، والي مصر من قبل عثمان بن عفان (٢٤-٣٦هـ/ ٦٤٤-٥٦م)، وأرسل معه نجار يُدعى «بقطر» (بختور) من أهل دندرة ليجمعه معا [١٩]. كذلك يعتمد كريزويل على رواية أخرى ذكرها ابن دقماق والمقريزي وابن تغري بردي (ت ٨٧٤هـ/١٤٧٠م) بأن المنبر الذي أزاله قرة بن شريك سنة ٩٢هـ/٧١١م كان قد أدخل إلى المسجد خلال فترة ولاية عبدالعزيز بن مروان من قبل عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ/٦٨٥-٧٠٥م) على مصر وقد جاء به من كنيسة مسيحية في مصر [٢٠].

في الحقيقة فإن ما ذهب إليه كريزويل من أن المنبر كان متأثراً بالعناصر المعمارية في مصر والشام منذ عصر النبوة هو استنتاج غير صحيح، إذ أن اتخاذ الرسول ﷺ المنبر البسيط من درجتين وهما من الطين لا يحتاج إلى اقتباس من مصر أو غيرها. يؤكد الطبري ذلك في أحداث سنة ٧ هـ بقوله : «وفي هذه السنة اتخذ النبي ﷺ منبره والذي

كان يخطب الناس عليه واتخذه درجتين ومقعداً. وقال : ويقال إنه عمل في سنة ثمان، قال: هو الثبت عندنا »[٢١] ، كما يؤكد السمهودي وجهة النظر هذه بقوله : «بأن النبي ﷺ كان يخطب على منبر من طين قبل أن يتخذ المنبر الذي من خشب .. فقد جزم ابن النجار بأن عمله كان سنة ثمان وجزم ابن سعد بأنه كان في السنة السابعة، على أن ذكر تميم والعباس في عمله يقتضي تأخره عن ذلك، فقد كان قدوم العباس بعد الفتح في آخر سنة ثمان وقدوم تميم سنة تسع »[٢٢] .

كذلك فإن هؤلاء المؤرخين الذين اعتمد عليهم كريزويل قد جاءوا بثلاث روايات مختلفة دون أن يدعموا ذلك ببراهين قوية :

الرواية الأولى : تقول بأن المنبر والذي أعيد وضعه من قِبَل قرة بن شريك سنة ٩٤هـ/ ٧١٣م هو نفسه المنبر الذي أدخله عمرو بن العاص بعد وفاة الخليفة عمر بن الخطاب.

الرواية الثانية : تقول بأن المنبر نُقل من قِبَل عبد العزيز بن مروان من إحدى الكنائس المسيحية في مصر إلى المسجد النبوي في المدينة.

الرواية الثالثة : تقول بأن المنبر قد أحضر من قِبَل عبد الله بن أبي السرح من عند ملك النوبة المسيحي، ثم أضافت هذه المصادر التاريخية أنه حتى سنة ٣٧٩هـ/٩٨٩م عندما أزيل منبر قرة بن شريك من قِبَل الوزير الفاصمي، يعقوب بن كليس، لم يكن هناك أي منبر معروف أقدم من منير النبي ﷺ في المدينة ومنبر قرة بن شريك في الفسطاط[٢٣].

أما فيما يتعلق بتاريخ هذا المنبر الذي اكتشفه كويبل في مصر، فقد نوقش بشكل مفصل من قبل كل من سوفاجيه وشافعي، فأشار سوفاجيه إلى ذلك بقوله «بأن تاريخ المنبر ليس فيه أي احتمال للصحة» [٢٤]، بينما تحدث شافعي عن هذا المنبر في كتابه **العمارة العربية في مصر الإسلامية** ، واستنتج من ذلك بأن تاريخ هذا المنبر الحجري في سقارة غير ثابت ويعتريه الشك، إذ يقول :

« إذ ليس له أي سند معماري أو زخرفي أو تسجيلي، وكل ما فيه من العناصر يجعل من الممكن أن يؤرخ أيضاً في القرن السابع أو الثامن أو التاسع، والأرجح لدينا أنه نسب إلى ذلك التاريخ بالذات حتى يسبق الفتح الإسلامي بقرن من الزمان ولكي يصبح من الممكن القول بأنه السابقة التي أخذ منها منبر عمرو بن العاص أو غيره .. ولو كانت الكنائس في مصر في العصر السابق للفتح العربي قد زودت بالمنابر وبقيت منها أمثلة صريحة المعالم والتاريخ لساعدت كثيراً على إثبات تلك النظرية وتدعيمها » [٢٥].

ولذلك فإن شافعي يُرجح «أن منبر الدير في سقارة هو اقتباس من المنبر الإسلامي وليس العكس» [٢٦].

المصادر العربية من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ذكرت روايات متعددة في أصل المنبر وإدخاله إلى المسجد، الأزرقي (ت ٢٤٥هـ/٨٥٦م) يروي قصة جنوح سفينة على ساحل البحر الأحمر عن الشعيبة وأنها كانت محملة بالأخشاب وأن عرب قريش قد اشتروا حمولتها لبناء الكعبة [٢٧]، ثم يضيف الأزرقي أن النجار الذي قام بصناعة المنبر للرسول ﷺ يُدعى «باقوم» أو «باقول» وهو نفسه باني الكعبة في بداية القرن السابع الميلادي [٢٨]. ولذلك استناداً لهذه الرواية يرجح كريزويل أن يكون المنبر الإسلامي مقتبساً من المنبر في الكنيسة المسيحية الشرقية باستثناء منبر النبي ﷺ في المسجد النبوي [٢٩]، يدعم كريزويل وجهة نظره هذه بالاستناد إلى رواية السخاوي (ت ١٤٩٧م) والتي تقول في سنة ٨٥١هـ/ ١٤٤٧-٤٨م أمر السلطان جقمق بهدم الكنيسة الملكية (Melchite) في قصر الشام وجعل من منبرها منبراً إسلامياً مستعملاً في بنائه أخشاب الكنيسة وبعض الأعمدة الرخامية [٣٠]. بيكر (Becker)، وهو أول من أشار إلى أن المنبر كان عرش النبي كحاكم، يرى أن للمنبر صلة بكرسي القاضي في العصر الجاهلي [٣١]، وبذلك فإن بيكر يذهب إلى القول بأن المنبر يعود إلى أيام الجاهلية إذ كان يمثل الكرسي القديم للحاكم أو القاضي العربي Magistrate الذي تحول إلى كرسي الحاكم في بداية الإسلام،

واستخدمه النبي محمد ﷺ وخلفاؤه لجميع الأغراض. ثم يستنتج بيكر أن محمداً لم يتخذ المنبر إلا عندما أصبح رجل دولة يستقبل السفارات بشكل مستمر، ويدعم ذلك بأن أبا بكر كان يتلقى فروض الطاعة في احتفال وهو جالس على المنبر وحذا حذوه الخلفاء من بعده، وكان الوالي يُعلِن نبأ تعيينه من المنبر ولم يكن يمارس سلطته قبل ذلك، ويخلص بيكر إلى أن المنبر كان في بداية الإسلام وتنقصه الدلالة الدينية وكان مجرد موضع يجلس عليه النبي وخلفاؤه في الاجتماعات والمراسم، ولذلك فإنه كان نوعاً من عرش مرتفع يستخدمه رأس الأمة الإسلامية [٣٢]. هذا الكلام الذي يطرحه بيكر باستعماله مصطلحات غريبة حول مكانة النبي محمد ﷺ بأنه أراد التشبه بالملوك والأباطرة باتخاذه عرشاً يستقبل عليه الوفود هو كلام مدسوس على لسان النبي محمد ﷺ وغير مقبول، ولا أعتقد أن الرسول كان بحاجة إلى ذلك من أجل التشبه بالملوك والأباطرة فهو أسمى وأجلّ من كل ذلك.

أحمد فكري رفض الاستنتاج الذي خرج به كريزويل كما رفض استنتاج بيكر وذلك لأن المؤرّخ السخاوي، وهو متأخر زمنياً، القرن الخامس عشر، وأن منبر الرسول في المسجد النبوي في المدينة ليس له صلة بالمنابر في الكنائس المسيحية أو العصر الجاهلي كما يقول بيكر [٣٣].

٤ - فكرة صنع المنبر وغرضه :

اختلفت المصادر والدراسات الأثرية حول بداية المنبر في العمارة الإسلامية المبكرة. فبعض المصادر أشارت إلى أن المنبر كان ضرورياً من ناحية صحية للنبي ﷺ، بينما مصادر أخرى تقول بأن المنبر أدخل إلى المسجد لازدياد عدد المسلمين والذين كانوا يتجمعون للصلاة الجامعة وليستمعوا للنبي [٣٤]. تبين هذه المصادر أن الرسول ﷺ كان إذا صعد المنبر سلّم، فإذا جلس أذّن المؤذن، وكان يخطب خطبتين ويجلس جلستين، وكان يتوكأ على عصا يخطب عليها يوم الجمعة وكان إذا خطب استقبله الناس بوجوههم

وأصغوا بأسماعهم ورمقوه بأبصارهم. وقال ﷺ :«أيها الناس إنما فعلت هذا لتأتموا بي ولتعلموا صلاتي»[٣٥].

قبل إدخال المنبر إلى المسجد، كان النبي ﷺ يسند ظهره إلى جذع نخلة، حيث كان يطلق عليه لفظ خشبة. نقلت بعض المصادر العربية رواية عن أبي هريرة تشير إلى أن النبي ﷺ :«كان يخطب وهو مستند إلى جذع النخلة، فقال:إن القيام قد شق عليّ، فقال تميم الداري: ألا أعمل لك منبراً كما رأيت يُصنع بالشام؟ فشاور النبي ﷺ المسلمين في ذلك، فرأوا أن يتخذه، فقال العباس بن عبد المطلب : إن لي غلاماً يُقال له كلاب أعمل الناس، فقال : مره أن يعمل»[٣٦]. وفي رواية أخرى كانت امرأة من الأنصار اسمها عائشة وكان لها غلام نجار اسمه باقوم الرومي، قالت: يا رسول الله إن لي غلاماً نجاراً أفلا آمره يتخذ لك منبراً تخطب عليه، قال: بلى فأمرته فاتخذ له منبرا[٣٧]. ويروي بعض المؤرخين أن النبي ﷺ لما اتخذ منبره حن إليه ذلك الجذع وسمع له صوتاً حتى أتاه ﷺ فمسكه فسكن[٣٨]. ويرجح أن هذا الجذع بقي مكانه زمن النبي ﷺ وأبي بكر وعمر، وأن النبي ﷺ كان إذا صلى يتجه إلى ذلك الجذع ولذلك يروى أن النبي أمر بدفنه في موضعه أو تحت منبره. فلما هدم المسجد زمن الخليفة عثمان اختلف في الجذع فمنهم من يقول أخذه أبيّ بن كعب فلم يزل في بيته حتى أكلته الأرضة ومنهم من يقول إنه دفُن في موضعه[٣٩]. يروي الديار بكري، وفي حديث أبيّ بن كعب: «فكان إذا صلى النبي ﷺ صلى إليه فلما هدم المسجد وغُيّر أخذ ذلك الجذع أبيّ بن كعب وكان عنده في تلك الدار إلى أن بلى وأكلته الأرضة وعاد رفاتاً[٤٠].

كذلك تعددت الروايات حول اسم النجار الذي عمل منبر النبي ﷺ، فأشارت إلى أن البناء كان بيزنطياً أو قبطياً يُدعى باقوم أو باخوم أو باقول، وكذلك وردت أسماء مثل ميمون، مينا، إبراهيم، صباح، كلاب، قبيصة المخزومي، وقيل إنه تميم الداري. وقيل إنه عبد لإحدى نساء الأنصار أو المهاجرين أو مولى العباس بن عبد المطلب[٤١] بينما نجد

السمهودي قد رجح أن يكون اسم النجار هو ميمون[٤٢]، وأنه عمل المنبر من الخشب الذي قطع من شجر الأثل Tamarisk في غابة قريبة من المدينة[٤٣].

أما فيما يتعلق بعدد درجات المنبر النبوي، فأشارت المصادر إلى أن عدد درجات منبر النبي كانت ثلاثاً: درجتين (مرقاتين) ومجلساً (مقعداً). روى يحيى عن أبي الزناد أن النبي ﷺ كان يجلس على المجلس. ويضع رجليه على الدرجة الثانية، فلما ولي أبو بكر قام على الدرجة الثانية، ووضع رجليه على الدرجة السفلى، فلما ولي عمر قام على الدرجة السفلى، ووضع رجليه على الأرض إذا قعد، فلما ولي عثمان فعل ذلك ست سنين من خلافته، ثم علا إلى موضع النبي ﷺ[٤٤].

المؤرخ اليعقوبي (ت ٢٨٤هـ/٨٩٧م) أشار إلى أن معاوية بن أبي سفيان كان يحمل منبره معه عندما يذهب إلى مكة وفي الأعياد والمصليات[٤٥]، فيذكر اليعقوبي أن معاوية حج سنة ٤٤هـ وقدم ومعه منبر من الشام فوضعه عند باب الحرم، وكان أول من وضع منبراً في المسجد الحرام[٤٦]، وفي هذه السنة عمل معاوية المقصورة في المسجد وأخرج المنابر إلى المصلى وفي العيدين، وخطب الخطبة قبل الصلاة، وذلك أن الناس كانوا إذا صلوا انصرفوا لئلا يسمعوا لعن علي، فقدم الخطبة قبل الصلاة[٤٧]. وقد بقي المنبر الذي حمله معاوية إلى مكة هناك حتى عهد هارون الرشيد وذلك عندما زار مكة في حجه سنة ١٧٠ أو ١٧٤هـ/٧٨٦ أو ٧٩٠م وكان منقوشاً يحتوي على تسع درجات[٤٨].

كذلك فإن بعض المصادر العربية كاليعقوبي، الطبري، المسعودي، السمهودي، الدياربكري وغيرهم، تؤكد على أن المنبر ومغزاه كعرش قد جاءت من الحقيقة أن معاوية حاول في سنة ٥٠هـ/٦٧٠م نقل المنبر النبوي إلى دمشق وأنه أمر واليه على المدينة، مروان بن الحكم، برفعه، إلا أن الشمس قد كسفت لهذا العمل فادعى أنه أراد أن ينظر إلى ما تحته خوفاً عليه من الأرضة وأن غرضه تكريم المنبر والزيادة في ارتفاعه، ثم دعا نجاريه فعملوا له ست درجات رفعوه فوقها[٤٩]، فأصبح عدد درجات المنبر ثماني درجات عدا المقعد.

يؤكد المؤرخ الجغرافي المقدسي (ت ٣٩٠هـ/١٠٠٠م) على حقيقة مفادها أن هناك عدداً من الخلفاء الأمويين حاولوا نقل منبر رسول الله ﷺ من المدينة إلى دمشق، فيروي المقدسي «أن معاوية أمر بحمل المنبر إلى جانب المحراب كسائر المنابر، فلما أخذوا في نقله تزلزلت المدينة وأقبلت الصواعق فقال اتركوه، وأمر بعمل هذا المنبر فوقه وهو خمس درجات والأول ثلاث»[٥٠].

يروي الطبري، ابن الأثير، السمهودي والدياربكري وغيرهم من المؤرخين، أنه بعد عهد معاوية بن أبي سفيان، جرت محاولات كثيرة لنقل هذا المنبر من المدينة إلى دمشق، فقد حاول عبدالملك بن مروان والوليد بن عبد الملك نقله إلى دمشق ثم صرفا النظر عنه، ثم في ولاية سليمان بن عبد الملك طلب إليه في تحويله، لكنه رفض ذلك[٥١].

هذه الزيادة في عدد درجات المنبر التي تزيد على درجات المنبر النبوي في المدينة، جوبهت بمعارضة شديدة في العصر الإسلامي المبكر، فيذكر ابن النجار أن مروان بن الحكم زاد في عدد درجات المنبر حتى صارت تسع درجات بما فيها المجلس[٥٢]، ويروى عن ابن أبي الزناد أنه قال: لما قدم المهدي المدينة سنة ١٦١هـ/٧٧٨م، فقال لمالك بن أنس: «إني أريد أعيد منبر النبي ﷺ على حاله، فقال له مالك: إنما هو من طرفاء الغابة، وقد سمّر إلى هذه العيدان وشدّ، فمتى نزعته خفتُ أن يتهافت ويهلك، فلا أرى أن تغيّره، فانصرف المهدي عن تغييره»[٥٣]، ثم أصدر المهدي أوامره إلى محمد بن أبي جعفر المنصور بنزع المقاصير من مساجد الأمصار وبتقصير المنابر فجعلت على مقدار منبر النبي ﷺ، ثم أعيدت بعد ذلك إلى ما كانت عليه[٥٤].

في الحقيقة معرفتنا قليلة عن منابر العصر العباسي، ولكن نجد في هذا السياق إشارة إلى أن المنابر في هذا الوقت كانت مرتفعة، وما يؤكد ذلك أن الأدلة المعمارية من مسجد سامراء الكبير والمؤرخ إلى (٢٣٤-٢٣٧هـ/٨٤٨-٨٥٢م) تشير إلى وجود منبر في

جداره القبلي يرتفع ٩٠ر٣م [٥٥]، وإن هذا المنبر هو متحرك وكان يتم إخفاؤه في غرفة قريبة من المحراب [٥٦].

٥ - صانع أول منبر في الإسلام :

تنسب بعض الروايات فكرة صنع المنبر إلى النبي ﷺ، إلا أن معظمها تنسبها إلى غيره، فقد أوردت المصادر التاريخية أسماء مختلفة للنجار الذي قام بتجميع المنبر للرسول، فالأزرقي أعطى اسم «باقوم» و «باقول» على أنه نفسه باني الكعبة في بداية القرن السابع الميلادي [٥٧]. مصادر أخرى ذكرته على أنه «ذباح» أو «قبيصة» مولى العباس بن عبدالمطلب عم النبي ﷺ [٥٨]، بينما العباس لم يأت المدينة إلا في نهاية السنة الثامنة للهجرة، ولذلك فإن هذه الرواية مشكوك في صحتها. كذلك بعض المصادر تذكر اسم «تميم الداري» كصانع للمنبر، حيث تقول الرواية بأن تميماً الداري، وكان رجلاً من لخم من أهل فلسطين، سأل الرسول ﷺ : «هل أعمل لك منبراً كما رأيت يُصنع في الشام» ثم وبعد مشاورات مع الصحابة، وافق الرسول على ذلك [٥٩]. هذه الرواية أيضاً مشكوك في صحتها وذلك لأن بعض المصادر كالذهبي (ت ٧٤٨هـ/١٣٤٨م) تذكر أن تميماً الداري أسلم وجاء إلى المدينة في السنة ٩هـ/ ٦٣٠م [٦٠]. فتشير الروايات إلى أنه عندما بدّن الرسول قال تميم الداري: يا رسول الله ألا تتخذ لك منبراً يحمل - أو يجمع - عظامك، قال ﷺ : بلى، فاتخذ مرقاتين أي غير المقعد» [٦١]. كذلك يورد السمهودي رواية أخرى تؤكد أن النبي ﷺ قد بلغ الكبر، فتقول الرواية : «روى ابن زبالة عن عمر بن مسلم أنه قال: كان النبي ﷺ حين أسن قد جعل له العود الذي في المقام، إذا قام في الصلاة توكأ عليه» [٦٢]. في الحقيقة يحيرنا معنى بدن والتي تعني كبر وأسن، علماً أن الرسول كانت سنه ما بين ٥٥، ٥٧ سنة وأن المنبر صنع بعد بناء المسجد النبوي بسنتين أو ثلاث ولم يكن الرسول قد بلغ الكبر.

فتؤكد الروايات أن السبب في صناعة المنبر يرجع إلى ازدياد عدد المصلين في المسجد وضرورة رؤيتهم للنبي وسماع خطبته. فيروى أن رسول الله ﷺ كان يجلس بين أصحابه، فيجيء الغريب فلا يدري أيهم هو، فطلبنا إليه أن نجعل له مجلساً يعرفه الغريب إذا أتاه، فبنينا له دكاناً [٦٣] من طين كان يجلس عليه[٦٤] كما يروى أن النبي ﷺ صلى وكبّر فوق المنبر وقال: «إنما صنعت هذا لتأتموا بي ولتعلموا صلاتي» [٦٥]، لأن الخطبة تكون أوقع في النفس عند رؤية الخطيب وحركاته والتعبيرات التي ترتسم على وجهه.

المصادر العربية أشارت إلى أن الخطيب في العصر الإسلامي المبكر كان يخطب معتمداً على عصا، وقد استمر هذا الوضع حتى أمر باتخاذ المنبر بدلاً عنها[٦٦]. يروي ابن سعد (ت ٢٣٠هـ/٨٤٥م) أن النبي ﷺ كان يخطب يوم الجمعة وهو متكيء على عصا وأنها كانت من شجر يتخذ من القسي يُطلق عليه «شوحط». وكان الخلفاء أبو بكر وعمر وعثمان يفعلون ذلك وأصبح حمل العصا عادة مستحبة للأئمة أصحاب المنابر إذا خطبوا يوم الجمعة ومعهم العصى يتوكأون عليها [٦٧]. يؤكد ابن الحاج (ت ٧٣٧هـ/١٣٣٦م)أن لبس العمامة وحمل العصا باليد اليمنى أصبحت من شروط الخطيب والذي كان يضرب بيديه على المنبر فيرفع المؤذنون أصواتهم بالصلاة والتسليم عند كل ضربة، وقد حذّر ابن الحاج الخطيب من اتباع هذه العادة[٦٨].

وفي هذا السياق فإن بعض الدراسات توضح أن الصحابة سألوا الرسول ﷺ ليتخذ موقعاً مرتفعاً وذلك لاستقبال الوفود، فتذكر هذه المصادر أن الرسول عندما زاره رجل يُدعى تميم وقف على كرسي وخاطبه من عليه، لذلك نجد بيدرسن يستنتج أن كرسي الشرف والذي يجلس عليه الحاكم كان موجوداً زمن الرسول ﷺ، وهذا، كما يراه بيدرسن، بدون شك يقود إلى المنبر [٦٩].

يذكر محمد، نقلاً عن زويمر، رأياً مفاده أن حمل الخطيب للسيف أو العصا لم يكن إلا لحماية نفسه من أي هجوم مفاجئ وغير متوقع [٧٠]، وهذا ما نفاه الإمام الغزالي (ت

٥٠٥هـ/ ١١١٠م) وابن الحاج بقولهم إن الاغتيال خاص بالأمراء وأن الإمام مُحصّن ضد هذه الاغتيالات لما يتمتع به من حصانة دينية تبعده عن أمور الإمارة [٧١].

كذلك تحدثت بعض المصادر العربية مثل الذهبي وابن كثير (ت ٧٧٤هـ/١٣٧٣م) وابن تغري بردي (ت ٨٧٤هـ/ ١٤٧٠م)، إلى أن المنبر ذو الدرجات كان في أول الأمر رمزاً للسلطان، وفي بداية الإسلام كان الخلفاء أو الولاة يقودون الصلاة أيام الجمع في عواصم الولايات وكانوا يقومون بإلقاء الخطب من المنبر وهم يمسكون العصا بأيديهم، وأن معاوية بن أبي سفيان كان أول من ألقى خطبة وهو جالس على مقعد مرتفع [٧٢].

يؤكد لامنس بأن عادة حمل العصا كانت موجودة في الجزيرة العربية قبل الإسلام ولها علاقة بوظيفة الخطيب، حيث يشير إلى أن الخطيب كان هو الشخص المتحدث باسم العشيرة ومن ثم أصبح المنبر في العصر الإسلامي المبكر نوعاً من العرش الملكي، وبذلك لم يعد مقصوراً على الاحتفالات الدينية فقط [٧٣]، يدعم بيكر وجهة نظر لامنس بقوله بأن الرسول ﷺ اتخذ هذا المنبر عندما تم له النصر وعظم سلطانه، ويدعم ذلك بالقول بأن عمر بن الخطاب كان يرى أن المنبر لا يجوز اتخاذه إلا للخليفة وحده ولهذا رفض أن يأذن لعمرو بن العاص أن يتخذ المنبر في جامع الفسطاط [٧٤]. ويدعم بيكر هذا الاستنتاج باستناده إلى الرواية التي تقول بأن أبا بكر والخلفاء من بعده استلموا مناصبهم الجديدة من خلال إعلان ذلك على الناس من على المنبر في المسجد [٧٥].

يذكر بيدرسن أنه بعد عهد هارون الرشيد اكتمل التعبير عن مغزى المنبر تدريجياً بحيث أصبح الخطيب يتحدث واقفاً على المنبر ولذلك نجد الأحاديث النبوية تشير إلى أن النبي ألقى خطبتين يوم الجمعة واقفاً كما يفعل الخطباء في أيامنا هذه [٧٦].

كذلك معنى ا لمنبر ومغزاه يلقى دعماً من بعض الشعراء أمثال الفرزدق ويحيى بن أبي حفصة، الذين يدعمون هذا المفهوم، حيث يقول الفرزدق (ت ١١٠هـ/٧٢٨م) [٧٧] في

مدح هشام بن عبد الملك :

رأيت بني مروان يرفعُ مُلكهم	مُلوك شباب كالأسودِ وشيبُها
بهم جمع الله الصلاة فأصبحت	قد اجتمعت بعد اختلاف شعُوبُها
ومن ورث العودين والخاتم الذي	له المُلكُ والأرضُ الفضاءُ رحيبُها

كذلك يقول يحيى بن أبي حفصة [٧٨] بمناسبة اعتلاء الوليد بن عبد الملك كرسي الخلافة:

بكت المنابرُ يوم مات وإنما	بكت المنابر فقد فارسهُنّه
لما علاهُنَّ الوليدُ خليفة	قلن ابنُه ونظيرُه فسكنّه
لو غيرُه قرع المنابر بعده	لنكرنه فطرحنه عنهُنّه

يرى بعض الباحثين أن بيكر قد وقع في مأزق وذلك بإقحام الشعراء مثل الفرزدق في موضوع المنبر واستشهاده بشعره للتدليل على أن الوالي الجديد كان يمارس سلطته بعد تعيينه وذلك عندما يرتقي المنبر كأنه عرش ويمسك العصا على أنها صولجان، فاستنتج بيكر من ذلك أن المنبر في بداية الإسلام لم يكن له مغزى ديني بل أصبح رمزاً للحكم والسلطة السياسية [٧٩]، إذ لم يصبح المنبر ذا مغزى روحي فقط إلا عندما أصبحت الخطبة ذات طابع ديني بحت ولم يعد الخطيب هو الخليفة، وأن كل مسجد تقام فيه صلاة الجمعة أصبح يحتوي على منبر، ويدعم بيكر ذلك بما أوردته بعض المصادر العربية والتي تقول بأن عمرو بن العاص عندما أراد بناء منبر في مسجد الفسطاط، أرسل إلى الخليفة عمر بن الخطاب يستشيره في ذلك، فجاءه الرد برسالة شديدة اللهجة: «لقد سمعت أنك استعملت منبراً ورفعت نفسك على رقاب المسلمين، أما كفاك أن تقوم والمسلمون جلوس عند قدميك، فإنني آمرك أن تحطمه قطعاً صغيرة» [٨٠]، يبدو أن هذه الرسالة مشكوك في صحتها وذلك لسبب بسيط وهو أننا لم نسمع بأي اعتراض على استعمال المنبر في المدن الإسلامية الأخرى بدليل ما رواه الطبري حيث يقول بأن سعد بن أبي وقاص عندما فتح

المدائن في السنة ١٦هـ/٦٣٧م، وضع منبراً في المسجد والذي كان في إيوان كسرى[٨١]، كذلك تشير بعض المصادر العربية إلى أن أبا موسى الأشعري وضع منبراً في منتصف جدار القبلة في مسجد البصرة ولم نسمع باعتراض الخليفة عمر على ذلك، ولذلك فهناك احتمال أن هذه القصة والتي حصلت مع عمرو بن العاص، تعكس تحيز المؤرخين ضده وذلك لشهرته في الدور الذي لعبه في جعل الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان بعد عملية التحكيم التي جرت في منطقة الحميمة في جنوب الأردن[٨٢].

كذلك فإن بعض المصادر التاريخية تبين أن إلقاء الخطبة من فوق المنبر لا تعتبر بدعة وذلك لأن الخلفاء، عمر وعثمان وعلي، كانوا يجلسون على مقعد عند لقائهم مجموعة من المؤمنين ويلقون خطبهم[٨٣]. ابن رستة (ت ٣٠٠هـ/٩١٢م) يقول بأن أول من جعل الخطبة خطبتين وكان لا يزال جالساً في الجزء الأول منها، هو بشر بن مروان، شقيق عبدالملك بن مروان[٨٤]. كذلك أشار ابن رستة إلى أن أول من أمر بالصلاة في العيدين وخرج إلى المصلى علي بن أبي طالب حيث كان ذلك بالكوفة[٨٥]. لامنس (Lammens) أشار إلى أن المنبر يمثل مقعد الشرف أو العرش حيث كان يجلس الإمام، ويدعم وجهة نظره بالاستناد إلى رواية تقول بأن الصحابة سألوا الرسول ليشغل موقعاً مرتفعاً خاصة وأن السفراء من الجزيرة العربية يأتون إلى المدينة [٨٦]. كذلك نجد بيكر قد جاء بوجهة نظر مشابهة، حيث يقول بأن المقعد المرتفع كان في الاستعمال بشكل عام عند العرب في الجاهلية وأن كلاً من المنبر وهيئته كانوا بمثابة رموز لقوة المحكمة [٨٧]. يذكر عبد الحميد، بالاستناد إلى بيركهاردت، أن للمنبر مغزى رمزياً وذلك بربطه بفكرة الإمام المنتصر، إذ يقول بأن الدرجة العليا الخالية تمثل الوجود غير المرئي للعقل في البوذية والمسيحية أو الوجود الخفي للمبعوث الإلهي [٨٨]، فيتبين مما سبق أن النبي ﷺ لم يتخذ المنبر لاستقبال السفراء والوفود كما يدعي لامنس وبيكر وكريزويل وغيرهم [٨٩].

٦ - مصطلح المنبر ومرادفاته :

لقد ورد في المصادر العربية عدد من المصطلحات مثل **الكرسي**، **السرير**، **التخت** والتي يمكن أن تعتبر مرادفة لكلمة المنبر، بعض هذه المصطلحات ذُكِرَ في القرآن الكريم بمعنى عرش الله وعرش النبي سليمان، لقد ذكرت كلمة **كرسي** في القرآن الكريم بهذا المعنى بقوله تعالى في سورة البقرة [٩٠] :

﴿ الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع **كرسيه** السموات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم ﴾.

وبقوله تعالى في سورة ص [٩١]:

﴿ ولقد فتنا سليمان والقينا على **كرسيه** جسداً ثم أناب ﴾.

ومن هنا يمكن القول بأن لفظة **الكرسي** كانت ما زالت مستمرة في الاستعمال إذ استعملت في العصر الأموي بمعنى مقعد الشرف، إلا أنها فقدت معناها على أنها عرش وأصبحت تعني أقل من لفظة **سرير** ، حيث إن الخليفة أو من يمثله كان يجلس على **سرير** بينما مرافقوه يجلسون على كراسي[٩٢].

يذكر ابن عبد ربه (ت ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م) والأصفهاني بأن الخليفة كان يدعو المُقربين من الحاشية والأصدقاء ليجلسوا إلى جانبه على **السرير** كعلامة شرف[٩٣]. ويذكر المسعودي أن معاوية بن أبي سفيان كان عندما يقضي حوائج الناس يذهب إلى المجلس ويجلس على **كرسي** ويسند ظهره إلى المقصورة، وعندما ينتهي من ذلك كان يجلس على **السرير**[٩٤]، يؤكد ذلك الأصفهاني (ت ٣٥٦هـ/٩٦٧م) بأن الخليفة كان هو صاحب **السرير** وعندما يجلس الخليفة على **كرسي** ، فإن ذلك يكون غالباً في المناسبات غير الرسمية[٩٥]، فيظهر من ذلك أن **الكرسي** كان منخفضاً وبدون ظهر، كما ذكر ابن سيدة

(ت ٤٥٨هـ/١٠٦٦م) [٩٦] . ويؤكد ذلك السهيلي (ت ٥٨١هـ/١١٨٥م) بأن **الكرسي** عند العرب كان يوضع عند قدم العرش الملكي بمعنى موضع القدمين من **سرير** الملك [٩٧] . بينما يذكر ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٦م) أن معاوية بن أبي سفيان كان أول من استعمل العرش في الإسلام بمعنى (سرير، تخت ، كرسي) [٩٨] ، وأن لفظة «المنبر» تُطلق على مكان جلوس الملك، وهو والحالة هذه «كالسرير والتخت والكرسي، أعواد منصوبة أو أرائك منضدة لجلوس السلطان عليها مرتفعاً عن أهل مجلسه، أن يساويهم في الصعيد، وأول من اتخذه في الإسلام معاوية» [٩٩]. القلقشندي (ت ٨٢١هـ/١٤١٨م) يقول بأن هذا يشير إلى أن **السرير** كان ملازماً لعرش الملك [١٠٠] ، ويؤكد وجهة نظر ابن خلدون بأن معاوية بن أبي سفيان كان أول من جلس على **سرير** ثم أصبحت سُنّة اتبعها المسلمون فيما بعد [١٠١]، علماً بأن **السرير** كمقعد شرف كان معروفاً خلال فترة خلافة عثمان وقد يكون استعماله أقدم من ذلك، إذ يذكر البلاذري (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م) أن الخليفة عثمان عندما تزوج نائلة، جلس على **سرير** وأجلست على **سرير** [١٠٢] كما تشير هذه المصادر إلى أن الخليفة معاوية كان يحمل **الكرسي** معه إلى المسجد، يجلس عليه ثم يتكيء على المقصورة، وذلك ليستمع إلى المظالم ويستلم الاسترحامات، بينما في القاعة الرسمية كان يجلس على **السرير** [١٠٣] يذكر الأصفهاني أيضاً أن هناك أربعة أشخاص، ثلاثة منهم من العائلة الأموية، كانوا يجلسون إلى جانب الخليفة عثمان على **سريره** [١٠٤]. يؤكد المقريزي على أن ربيعة بن مخاشن وهو قاضي عشائري، كان أول من جلس على **منبر** أو **سرير** عندما كان يقضي بين الناس [١٠٥] ، والمنبر أحياناً يُسمى بالعود ، جمعها «أعواد»، حيث إن لفظة العود كانت تُطلق على كل ما يُصنع من الخشب ويستعمل للقعود أو النوم فيستعمل في معنى الكرسي فيقال : جلس على الأعواد في معنى تابوت الميت وفي معنى السرير [١٠٦] .

يظهر هنا أن المنبر عبارة عن مقعد قابل للنقل وأحياناً يظهر كنوع من المقاعد التي يحمل عليها الخليفة وهو جالس، إذ يذكر الأصفهاني بأنه في معركة صفين، كان الخليفة

معاوية بن أبي سفيان يراقب المعركة وهو جالس على منبر، وكذلك نجد يزيد بن عبدالملك (ت ١٠٥هـ/٧٢٤م) حُمِلَ على منبر عندما دفنت حبابة (١٠٧). كذلك يذكر اليعقوبي حادثة مقتل مصعب بن الزبير في سنة ٧١هـ بينما هو جالس على سريره وذلك في موقعة قرب الأنبار (١٠٨).

يعتقد بعض المستشرقين أمثال لامنس وبيكر بأن المنبر كان ضرورياً في المساجد الجامعة في عواصم المدن العسكرية، ولذلك فهم يعتقدون أن مصطلحات **المنبر**، **السرير**، **الكرسي** والتي وردت في المصادر العربية كانت متطابقة في الاستعمال في العصر الإسلامي المبكر (١٠٩). بينما سوفاجيه يرى أن هذه المصطلحات متطابقة في الوظيفة، إلا أنها تختلف في الشكل (١١٠)، في الحقيقة يجب التفريق بين لفظة المنبر التي تُطلق على المكان الذي يقف عليه الخطيب في المسجد أو المصلى وبين اللفظة التي يراد بها السرير أو التخت أو الكرسي الذي اتخذه أولو الأمر في مجالسهم والذي أشار إليه ابن خلدون.

يبدو أن المنابر كانت مجرد بناء مرتفع قليلاً عن الأرض، وظلت كذلك حتى أيام معاوية فصنع لنفسه منبراً خشبياً متنقلاً من ست درجات ومقعد (١١١)، وعندما ذهب إلى مكة حمله معه وكأنه رمز سلطانه (١١٢)، وكان بعض خلفاء بني أمية يحملون منابرهم معهم إذا انتقلوا، وهذا ما جعل بعض المستشرقين أمثال بيكر يقولون بأن المنبر كان رمزاً للسلطان. وهذا غير صحيح حيث إن المنبر جزء من المسجد، وأن حمل بعض خلفاء بني أمية منابرهم معهم يفسر بأنهم لم يكونوا واثقين من وجود منابر خشبية مهيأة على النحو الذي يريدون (١١٣).

كذلك نجد هيلنبراند يدعم وجهة نظر بيكر بقوله بأن المنبر المصنوع من الخشب في العصر الأموي كان يقوم بوظيفة رمز للسلطان حيث كان العامة يبايعون الوالي وهو واقف على المنبر كما كان الوالي يُعلن نبأ تعيينه والياً من على المنبر (١١٤).

حقيقة لا ندري كيف تطورت المنابر حتى وصلت إلى صورتها الحالية، والسبب في ذلك أن المنابر ظلت دائماً جزءاً من أثاث المسجد المنقول ولم تدخل في بنيته إلا في بعض المساجد المتأخرة بخلاف المحراب الذي انتقل من علامة في صدر المسجد إلى حنية في الجدار [١١٥]. كذلك نجد أن المنابر في المساجد الجامعة كانت لها دائماً أهمية دينية وسياسية وإدارية، حيث إنه لم يكن إلا منبر واحد في المسجد النبوي في المدينة ولذلك رفض الخليفة عمر أن يتخذ عمرو بن العاص منبراً في الفسطاط لأنه يرى أن المنبر لا يكون إلا لرئيس الجماعة الإسلامية [١١٦]، ثم في عهد عثمان ظهرت المنابر في الأمصار وأصبح لكل مصر منبر في العاصمة ثم أصبح لكل مدينة مسجد جامع وفيه منبر. ولذلك نجد أن المنبر أصبح رمزاً للمدن الكبرى أو المراكز الإدارية، وهذا لا يمنع أن يكون للمساجد الأخرى منابر وتصلي فيها الجماعات. فيذكر مؤنس أن المسجد ذا المنبر هو المسجد الرسمي الذي يصلي فيه الحاكم أو الأمير ويخطب فيه خطيب معين من الدولة، ولذلك فإن خطبته لها معنى رسمي، ومن هنا استعمل الفقهاء تعبيراً خاصاً «إمام راتب بولاية سلطانية» حيث ظهر هذا المصطلح في القرن ٤هـ/ ١٠م [١١٧]، وبذلك رفض كل من شافعي ومؤنس أن يكون المنبر رمزاً للسلطان أو شارة من شاراته[١١٨].

ومنذ أن أصبح المنبر رمز السلطة الحاكمة حيث كان الوالي يجلس عليه كممثل للقوة الحاكمة، ولذلك أصبح سمة مهمة للمسجد الجامع. المؤرخ الجغرافي المقدسي يصف المنبر بأنه ذو مرتبة عالية في المجتمع الإسلامي، ولذلك كانت المدن تسمى بالمدن ذات المنبر، ومن هنا صنفت المدن حسب وجود المنبر فيها أو عدمه [١١٩]، وأن عدد المنابر في المدينة يعتبر دليلاً على انتعاشها [١٢٠]. للأسف ليس لدينا أمثلة على منابر من العصر الأموي، ولكن في سنة ١٣٢هـ/ ٧٥٠م أصبحت المدن الرئيسة في مصر مزودة بمنابر بأمر من الخليفة مروان الثاني ومن ثم أصبحت تشكل جزءاً من أثاث المسجد [١٢١].

٧ - أنواع المنابر في العمارة الإسلامية :

الأدلة من المصادر التاريخية والأثرية تشير إلى أن المنابر نوعان : النوع الأول عبارة عن منابر متحركة مصنوعة من الخشب؛ والنوع الثاني عبارة عن منابر ثابتة مصنوعة إما من الحجر أو الطوب أو الآجر (الطوب المشوي) [١٢٢]. يذكر شاخت أن المنبر الثابت كان أول منبر في الإسلام وهو منبر المسجد النبوي في المدينة وكان مثبتاً في الأرض في البداية ولم يكن يحرك من موضعه إلا في العصر الأموي حيث ثبت على دكة مرتفعة من الرخام، إذ كان أصلاً عبارة عن قطعة صغيرة من الأثاث بطبيعتها قابلة للنقل ولكنها كانت تحفظ في مكانها، ومن هنا فإن وظيفتها واستعمالها في ذلك الوقت تختلف عن تلك في العصور المتأخرة [١٢٣].

وكانت المنابر في العصور الإسلامية المبكرة متنقلة، وهذا يشير إلى أنها كانت معمولة من مواد خفيفة كالخشب بحيث يمكن نقلها من مكان إلى آخر. ولعل الإقبال على المنابر المتحركة أنها لا تشغل مساحة فوق أرض المسجد ولا تقطع صفوف المصلين. وللسبب نفسه بنيت منابر معلقة في جدار القبلة يصعد إليها من المحراب [١٢٤]. فأشارت المصادر التاريخية إلى أن من الأمور التي أنكرها ابن الحاج عادة متبعة في بلاد المغرب وهي إرجاع المنبر إلى الغرفة التي جلب منها إذا فرغ الخطيب من إلقاء خطبته واعتبرها بدعة[١٢٥]. ويذكر شاخت أنه حتى عهد مروان بن محمد (ت ١٣٢هـ/ ٧٥٠م) فإن المنبر استمر استخدامه في مدن الأمصار في مصر وكان المنبر متحركاً في المساجد الأموية حيث كانت توضع داخل أو أمام المحراب، وكان يؤتى به عند الحاجة لإعلان سياسي للخليفة أو الوالي وينقل بعد ذلك [١٢٦].

هناك أمثلة كثيرة على وجود المنابر التي تقوم على عجلات في مساجد المغرب الإسلامي، منها على سبيل المثال : منبر مسجد سوسة الكبير ومنبر جامع قرطبة القديم،

ومنبر الجامع الكبير في تونس، ومنبر الجامع الكبير في الجزائر وكلها تحتوي على غرفة جانبية يوضع فيها المنبر القائم على عجلات والذي يستطيع شخص واحد أن يسحبه[١٢٧]. فيتساءل بعض المستشرقين أمثال شاخت فيما إذا كان هذا يعكس الفكرة القديمة عن العرش ما زالت باقية في مساجد غرب العالم الإسلامي؟ وأن المنبر يُعتبر رمز الملكية والسلطة، ولذلك يجب أن يحفظ في غرفة مغلقة حتى الحاجة إلى استعماله، ولذلك فإن معظم منابر شمال إفريقية كلها تقوم على عجلات[١٢٨].

هناك خروج على هذه القاعدة منها أن أقدم منابر مساجد الجمع في المغرب هو منبر جامع القيروان في تونس والذي يحتوي على أهم وأقدم منبر خشبي ثابت ما زال قائماً في العالم الإسلامي، هذا المنبر بطول ٣ر٩٣م وارتفاع ٣ر٣١م، مصنوع من خشب التيك[١٢٩] تشير الدراسات إلى أن زخارف هذا المنبر عبارة عن قطع خشبية صغيرة مكونة من حوالي ٢٠٠ حشوة خشبية وبأحجام وأشكال مختلفة حيث كانت هذه الزخارف الجميلة مُطعَّمة بالعاج المحفور توضع بجانب بعضها البعض وتخلق نمطاً زخرفياً جميلاً [١٣٠]. هذه الزخرفة قد جاءت من بغداد بواسطة الأمير الأغلبي أبي إبراهيم أحمد في سنة ٢٤٢-٤٩هـ/ ٨٥٦-٦٣م، وأن سلمه يتكون من إحدى عشرة درجة تؤدي إلى مقعد الخطيب .

منذ العصر الفاطمي وصاعداً، تطور المنبر في شكله بحيث أصبح يعلوه قبة فوق مقعد الخطيب تحتوي على عناصر زخرفية، قوامها نجوم وأشكال هندسية مصنوعة من قطع خشبية صغيرة، وأن هذا الشكل قد أصبح سائداً في كل من سورية ومصر وتركيا [١٣١]. وأفضل مثال على هذا النوع من المنابر المطوّرة في العصر الفاطمي، منبر المسجد الأقصى في القدس والمصنوع من الخشب المُطعَّم بالعاج والأبنوس وتؤكد الكتابة المحفورة عليه بأنه عُمِلَ لنور الدين محمود زنكي في حلب سنة ٥٦٤هـ/١١٦٨م وكان يريد وضعه في المسجد الأقصى ولكن المنية أدركته قبل تحقيق ذلك الحلم، ومن ثم نُقل المنبر إلى المسجد الأقصى من قِبَل صلاح الدين الأيوبي سنة ٥٨٣هـ/١١٨٧م [١٣٢]. وبقي هذا المنبر الجميل

والفريد من نوعه والتحفة الفنية الرائعة في المسجد الأقصى إلى أن وقعت فلسطين تحت الاحتلال الإسرائيلي في عام ١٩٦٧، فأقدم الصهاينة المغتصبون بتاريخ ٢١/آب/١٩٦٩ على إحراق المسجد الأقصى، فاحترق الجناح الجنوبي للمسجد بما في ذلك منبر نور الدين ومحراب المسجد وقبته (١٣٣).

يبدو أن الهدف من إحراق المسجد الأقصى المتعمد هو تهيأة الجو لإعادة بناء هيكل سليمان من جهة وللقضاء على معلم يعتبر من أهم معالم الحضارة العربية الإسلامية من جهة أخرى، وقد صرح بذلك بن غوريون الصهيوني أثناء زيارته لمنطقة البراق بعد الاحتلال الإسرائيلي للقدس عام ١٩٦٧ بقوله : «لا معنى لفلسطين بدون القدس ولا معنى للقدس بدون الهيكل» (١٣٤).

في شرق العالم الإسلامي، إيران وأفغانستان، تشير الدراسات إلى أن المنابر قد دمرتها جحافل المغول، وأن الغموض ما زال يخيم على المنابر القديمة في تركستان. أما المنابر القديمة في الهند فهي مبنية من الحجر وتحتوي على تسع درجات تؤدي إلى غرفة علوية مقببة كما هو الحال في مسجد الباري في Chota Pandu'a والمؤرخ إلى القرن ٨هـ/١٤م (١٣٥)، والمشهورة بالجوسق الذي يظهر على قمتها (١٣٦) يذكر هيلنبراند أنه منذ القرن الرابع عشر وصاعداً، ظهرت أنواع من المنابر كتلك في إيران وتركيا، حيث كانت المنابر في إيران تصنع إما من الطوب أو الآجر وهو البديل للحجر حسب التقاليد الإيرانية، نجد تركيا تفضل المنابر الحجرية أو الرخامية المزخرفة (١٣٧). كذلك نجد المنابر الخشبية محفورة بشكل عالي الجودة في تركيا حيث يتوفر الخشب كما هو الحال في مسجد علاء الدين في قونيا والمؤرخ إلى سنة ٥٥٠هـ/١١٥٥م (١٣٨).

في العصر المملوكي أصبحت المنابر مُطعَّمة بالعاج والعقيق والأبنوس، كما هو الحال في مسجد أحمد بن طولون ومسجد صالح لمعي في القاهرة. وبنهاية العصر المملوكي يلاحظ تراجع في زخرفة التطعيم والحفر (١٣٩).

أما المساجد ذات المنابر المتحركة في المغرب فتبدأ بمنبر مسجد صفاقس والذي بني سنة ٢٣٥هـ/٨٤٩م وأعيد بناؤه سنة ٣٧٨هـ/٩٨٨م، يحتوي على قاعدة لوضع المنبر المتحرك عليها [١٤٠]. ثم يأتي منبر المسجد الكبير في تونس والمؤرخ إلى سنة ٢٥٠هـ/٨٤٦م والذي يعتبر من أقدم المنابر التي تقوم على عجلات. يذكر المؤرخ المقري بأن منبر مسجد قرطبة القديم كان يقوم على عجلات والذي لم يعد موجوداً الآن لكن شهود عيان ذكروا وجود العجلات للمنبر [١٤١]. هذا المسجد بني في العهد الأموي من قِبَل الحكم الثاني والمؤرخ إلى سنة ٣٥٥هـ/ ٩٦٥ – ٦٦م، حيث وضع هذا المنبر القديم إلى جانب المحراب الجديد وزوّد المسجد بمنبر مميز والذي استغرق عمله تسع سنوات [١٤٢].

المنبر الآخر حسب الترتيب الزمني هو منبر المسجد الجامع في فاس والمؤرخ إلى ٣٦٩هـ/ ٩٨٠م والذي أعيد ترميمه سنة ٣٧٥هـ/ ٩٨٥م من قِبَل الأمويين ومن ثم من قِبَل الموحدين. كان جداره القبلة يحتوي على مصطبة للمنبر والمؤرخ إلى سنة ٦٠٠-٦٠٥هـ/ ١٢٠٣-١٢٠٧م من قِبَل الموحدين ومع هذا فليس هناك ما يؤكد أن المنبر القديم يحتوي على عجلات. كذلك في فترة المرابطين، هناك منبر يقوم على عجلات يقع في مسجد الجزائر الكبير والمؤرخ إلى سنة ٤٩٠هـ/١٠٩٦م، وأن مصطبة مسجد تلمسان الكبير والمؤرخ إلى سنة ٥٣٠هـ/١١٣٦م ومصطبة مسجد القرويين في فاس والتي تعود لذات التاريخ والتي تشير إلى وجود منابر متحركة وغير ثابتة [١٤٣].

٨ - منابر المصليات ووظيفتها :

ذكرت المعاجم اللغوية أن كلمة مُصلّى بالضم وتشديد اللام، تعني أي مكان تُقام فيه الصلاة، وهو موضع بعينه في عقيق المدينة [١٤٤] فقد ذكرت بعض المصادر العربية أنه لم يوجد زمن النبي ﷺ منبر في المصلى، إذ كان يخطب يوم العيد قائماً على الأرض وكانت السنّة أن تسبق الصلاة خطبة العيد. لقد كان النبي ﷺ يذهب إلى مُصلى بني سالمة خارج المسجد وخاصة في العيدين (عيد الفطر وعيد الأضحى) [١٤٥]. وكان يخطب بدون منبر،

كما ذهب إلى المُصلى في صلاة الاستسقاء، ومن ثم أصبحت الصلاة في المُصلى خارج المدينة سُنّة [١٤٦]. فيروي اليعقوبي إن كثّير بن الصلت بنى منبراً خطب عليه عثمان بن عفان ثم تركه فاستعمله مروان بن الحكم عند صلاته في المُصلى [١٤٧]. كذلك يروي ابن الحاج أن مروان بن الحكم هو الذي أحدث المنبر في المُصلى وأنه كان أول من خطب قبل صلاة العيد في هذا المكان [١٤٨].

وقد ألقيت الخطبة من فوق المنبر قبل صلاة الجمعة وبعد صلاة العيدين وفي الصلوات التي تُقام في حالات الخسوف والكسوف والاستسقاء [١٤٩]. لقد كانت الاحتفالات في العيدين في مصر تتم في مصلى خولان اليمني، وكان خطيب مسجد عمرو بن العاص هو الذي يخطب فيه [١٥٠]، وكان الخليفة أو من يمثله هو الذي يقوم بإلقاء الخطبة ثم أصبح الخطيب الرسمي يعين من قِبَل الحاكم ليقوم بهذا الواجب [١٥١]. من هنا يمكن القول إن أهمية المنبر قد جاءت منذ عهد الرسول ﷺ من حيث إن قدسية المسجد أصبحت تتمركز حول المنبر والمحراب. وعندما كان الخطيب يتحدث لمجموعة من العرب، كان يفعل ذلك واقفاً وكان يضرب الأرض بالرمح والسهم، أو كان يجلس على مرتفع كما فعل قس بن ساعدة الإيادي [١٥٢]، وأن النبي ﷺ فعل الفعلين معاً، حيث جلس في عرفة على جمل خلال الخطبة وفي مناسبة فتح مكة كان يخاطب المسلمين واقفاً وهم جلوس. يؤكد ذلك ابن تغري بردي، حيث يشير إلى أنه مع نهاية القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني، كان الولاة في المدن الصغيرة يقدمون الخطبة وهم واقفون، ولكن في سنة ١٣٢هـ/ ٧٥٠م أدخلت المنابر إلى جميع القرى في مصر [١٥٣].

٩ - المكانة الدينية والسياسية للمنبر :

حاول عدد من المستشرقين وعلى رأسهم لامنس [١٥٤] بيكر [١٥٥] وكريزويل [١٥٦] وغيرهم الادعاء بأن النبي ﷺ اتخذ المنبر بعد شعوره بالعظمة والنصر وأنه أراد التشبه بالملوك باتخاذه عرشاً يستقبل عليه الوفود، وأن هذا المنبر قد تحوّل بمرور الزمن إلى منبر ديني

تماماً في العصر العباسي، ويبدو أن هؤلاء المستشرقين وغيرهم قد اعتمدوا في ذلك على ما ذكره ابن خلدون حول اتخاذ عمرو بن العاص المنبر في الفسطاط واستنتاجهم أن ذلك يعكس مفهوم أن المنبر رمز للسلطان وشارة من شارات الملك[١٥٧].

إن إدخال منبر النبي ﷺ إلى المسجد لم يكن لغاية دينية على الرغم من حمله هذه الصفة حتى الوقت الحاضر، إذ أن ما حدا بالمسلمين التفكير فيه هو حاجتهم لرؤية النبي ﷺ وسماع صوته بعد اتساع المسجد وكثرة المصلين [١٥٨]. استدلال المستشرقين بقضية منع الخليفة عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص من اتخاذ المنبر في جامع الفسطاط لكونه العرش المقدس للنبي، فإنها لا تصمد أمام استخدام الخلفاء الراشدين لنفس المنبر النبوي والذي ظل مستخدماً في العصر الأموي والعصور اللاحقة[١٥٩].

في الحقيقة إن لمنبر النبي محمد ﷺ أهمية كبيرة، إذ وردت أحاديث عديدة عنه ﷺ في فضله. فعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي[١٦٠]. وقد نقل السمهودي عن الحافظ بن حجر «أن تلك البقعة كروضة من رياض الجنة في نزول الرحمة وحصول السعادة، بما يحصل فيها من ملازمة حلقات الذكر، ويكون مجازاً أو بمعنى أن العبادة فيها تؤدي إلى الجنة[١٦١]. وروي عنه ﷺ بخصوص هذا المنبر أنه قال: «قوائم منبري رواتب في الجنة» [١٦٢]، كذلك نقل ابن سعد عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «منبري على ترعة من ترع الجنة»[١٦٣]، وفي رواية «ما بين بيتي إلى منبري روضة من رياض الجنة، وإن منبري على ترعة من ترع الجنة»[١٦٤]، وأسند ابن زبالة عن نافع بن جبير عن أبيه قال: «أحد شقي المنبر على حوضي، فمن حلف عنده على يمين فاجرة يقتطع بها حق أمرئ مسلم فليتبوأ مقعده من النار» [١٦٥]، وفي سنن أبي داود من حديث جابر مرفوعاً: قال النبي ﷺ: «لا يحلف أحد عند منبري هذا على يمين آثمة ولو على سواك أخضر إلا تبوأ مقعده من النار أو وجبت له النار» [١٦٦]. وبنفس المعنى قال ﷺ: «من حلف عند منبري هذا يميناً كاذبة استحل بها مال أمرئ مسلم

فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً» (١٦٧)، وقال ﷺ من حلف عنده على يمين فاجرة يقطع بها أمرئ مسلم فليتبوأ مقعده من النار» (١٦٨).

كذلك فإن المصادر العربية تؤكد على أن التبرك بلمس المنبر قد بدأ في عصر مبكر، إذ كان ابن عمر يمسح بيده على المنبر ويضعها على وجهه، وكان المصلون يمسكون برمانة المنبر بيامنهم ثم يستقبلون القبلة يدعون (١٦٩). يؤكد ذلك ابن سعد بقوله : «أخبرنا عبد الله بن مسلمة بن قعنب الحارثي وخالد بن مخلد البجلي، قالا: أخبرنا أبو مودود عبدالعزيز، مولى لهذيل، عن يزيد بن عبد الله بن قسيط قال: رأيت ناساً من أصحاب النبي ﷺ : إذا خلا المسجد أخذوا برمانة المنبر الصلعاء التي تلي القبر بيامنهم ثم استقبلوا القبلة يدعون» (١٧٠).

وكذلك كانت المنابر تعلق عليها الستور بنفس طريقة كسوة الكعبة. فيروي السمهودي أن الخليفة عثمان بن عفان كان أول من كسا المنبر النبوي قبطية (١٧١). وقد سماها الديار بكري قطيفة (١٧٢). ويروي آخرون أن معاوية بن أبي سفيان كان أول من كساه قبطية أو لينة (١٧٣)، ثم استمرت هذه العادة في العصور التالية حيث كان الخلفاء يرسلون لهذا المنبر غطاء من الحرير الأسود يُكسى به كل سنة، إذ يذكر ابن الحاج أنه في العصر العباسي كانت الكسوة تُرسل لمنبر الرسول من بغداد سنوياً (١٧٤)، فلما كثرت هذه الكسوة جعلوها ستائر على أبواب الحرم (١٧٥). وبمرور الزمن تباعدت الفترة التي يرسل فيها الكسوة إلى هذا المنبر، فقد ذكر السمهودي أنها كانت تُرسل كل خمس أو ست سنوات مرة واحدة، وأن هذه الكسوة المعظمة الملوكية كانت تحمل من الديار المصرية كل سبعة أعوام ويغطى بها كل المنبر من الجمعة إلى الجمعة ويُرسل مع هذه الكسوة رايتان سوداوان ينسجان أبدع نسيج ترفعان أمام وجه الخطيب في جانبي المنبر قريباً من الباب (١٧٦).

للمنبر دور كبير في الحياة السياسية والدينية في العصر الإسلامي المبكر، إذ أعلنت الأخبار من فوقه، كما أن البيعة بالخلافة أخذت لأبي بكر وهو على المنبر بعد وفاة

النبي ﷺ ، وبنفس الطريقة تم أخذ البيعة لعمر وعثمان وعلي [١٧٧]. من هنا يمكن القول إن الطابع السياسي هو الغالب على الخطب التي ألقيت في تلك المناسبات [١٧٨].

كانت ولاية العهد أيام الخلفاء الراشدين تقوم على أساس الشورى، ثم أصبحت وراثية في عهد الأمويين والعباسسين، وأصبح انتخاب ولي العهد صورياً بمعنى أن الخليفة يعين ولي عهده ويأخذ البيعة له [١٧٩]. فيذكر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ/٨٦٩م) في **البيان والتبيين**، أن اسم الخليفة وولي عهده يذكران في الخطب التي تُلقى من المنابر والتي أصبحت رمزاً للسلطة الحاكمة [١٨٠]. حيث تؤكد المصادر أنه في بغداد سنة ٣٦٩هـ/٩٧٩م وبأمر من الخليفة العباسي الطائع (ت ٣٨١هـ/٩٩١م)، كان اسم عضد الدولة يُذكر بعد ذكر اسم الخليفة[١٨١] . فعندما صفا الجو لعضد الدولة في العراق سنة ٣٦٧هـ خلع الطائع عليه الخُلع السلطانية وتوّجه وعقد له لواءين بيده. ولكن العلاقة تبدلت بين الخليفة الطائع وبين عضد الدولة الأمر الذي أدى إلى حذف اسمه من الخطبة مدة شهرين ثم أمر أن يُخطب له على منابر بغداد، مع أن ذلك من الأمور التي انفرد بها الخليفة دون غيره [١٨٢]، فكان اسم عضد الدولة يذكر في الخطبة بعد اسم الخليفة العباسي[١٨٣]. كذلك كان الخليفة المستكفي يأمر بذكر أسماء البويهيين في الخطبة[١٨٤] . ولتأكيد سلطته على الولايات الإسلامية المختلفة، فقد أصبح النظر في إقامة المنابر في المساجد من واجبات الخليفة[١٨٥]. ويبدو أنه في سنة ٦٤هـ/٦٨٣م كان هناك منابر في جميع الأمصار والولايات؛ وفي السنة نفسها كانت البيعة لمروان بن الحكم على جميع المنابر في الحجاز، مصر، الشام، الجزيرة العربية وخراسان [١٨٦].

يذكر الجاحظ أن عبد الله بن العباس والي البصرة من ٣٦-٤٠هـ/٦٥٦-٦٠م كان أول من صعد المنبر في البصرة [١٨٧]. وعندما اضطر زياد بن أبي سفيان إلى الهرب من البصرة، أخفى المنبر في مسجد الحدان، حيث كان المنبر شارة للحاكم وأن الوالي كان يجلس عليه كممثل للحاكم [١٨٨].

وللأهمية الكبرى للمنبر فقد كان الحفاظ عليه أيام الحروب واجباً، إذ كان ينقل من مسجد إلى آخر خوفاً من تحطيم الأعداء له. وكان يُدعى للخلفاء من فوق المنبر، وبنفس الوقت يلعن الأعداء من عليه في مناسبات عدة (١٨٩). ففي العصر الفاطمي كانت العادة أن تذكر عبارة «سلام على الحاكم» من المآذن بعد أذان الفجر، وهذه العادة استمرت إلى العصر المملوكي (١٩٠). وأن أول من استعمل السب واللعن للعلويين من المنابر كان خالد القسري (١٩١). فيذكر ابن عبد ربه حادثة وذلك عندما استعمل عبدالملك بن مروان نافع بن علقمة بن صفوان، والياً على مكة، فخطب ذات يوم وأبان بن عثمان بن عفان جالس عند أصل المنبر، فنال من طلحة والزبير، فلما نزل قال لأبان أرضيتك من المدهنين في أمر أمير المؤمنين؟ قال: لا ولكنك سؤتني، حسبي أن يكونا بريئين من أمره (١٩٢). وكذلك فقد استخدم المنبر لتحقيق أهداف سياسية، فيذكر الطبري وابن الأثير أن معاوية علّق قميص عثمان عليه لمدة سنة واستخدمه للمطالبة بحقه في الخلافة (١٩٣).

ولأهمية المنبر والخطب التي تُلقى من فوقه فإن الخلفاء كانوا أحياناً هم الخطباء والأئمة في الصلاة، ولكن في الغالب كانوا يولون الخطابة لأحد أفراد أسرهم أو لمن يثقون به من أتباعهم وحجبها عن سواهم (١٩٤). وكان الناس يعتبرون المسجد والمنبر السلطة نفسها، لذلك هوجمت بعض المساجد وحطمت منابرها لاستيائهم من تصرفات السلطة الحاكمة (١٩٥).

١٠ - المنبر في المصادر الأدبية :

المصادر الأدبية من العصر الإسلامي المبكر ساعدت على توضيح المغزى من المنبر كرمز للسلطة السياسية بغض النظر عن القيادة الدينية والتي لا يمكن فصلها عن القيادة السياسية. فهناك شاعر من قبيلة كلب (١٩٦) يوضح دور قبيلته في حصر الخلافة لمروان بن الحكم (ت ٦٥هـ/ ٦٨٥م) فيقول :

نزلنا لكم عن منبر الملك بعد ما   ظللتم وما إن تستطيعون منبرا

يقول سهم بن حنظلة بعد مقتل الضحاك بن قيس الفهري وانتصار مروان بن الحكم في معركة مرج راهط بأنهم ورثوا خاتم النبوة والمنبر [١٩٧] :

نصر الإله بني أمية إنه ... من يعطه سبب الخلافة ينصر

الوارثين محمداً سلطانه ... وجواز خاتمه وعود **المنبر**

ابن قيس الرقيات (ت ٧٥هـ/ ٦٩٥م) يمدح الخلفاء من بني مروان بن الحكم [١٩٨] فيقول:

أحللك الله والخليفة بالـ ... غوطة دارا بها بنو الحكم

والوارثو **منبر** الخلافة والـ ... موفون عند العهود بالذمم

والجابرو كسر من أرادوا وما ... الكسر الذي أوهنوا بملتئم

أيضاً يمدح ابن قيس الرقيات [١٩٩] عبد الملك بن مروان (ت ٨٦هـ/ ٧٠٥م) بعد مقتل مصعب بن الزبير فيقول :

خليفة الله فوق **منبره** ... جفت بذاك الأقلام والكتب

يعتدل التاج فوق مفرقه ... على جبين كأنه الذهب

هنا يعترض عبد الملك بن مران على ذلك ويقول للشاعر : «يا بن قيس تمدحني بالتاج وكأني ملك من العجم، بينما تمدح مصعب بن الزبير بأنه شهاب من الله وتقول فيه» [٢٠٠] .

إنما مصعب شهاب من الله ... تجلت عن وجهه الظلماء

ملكه ملك عزة ليس فيه ... جبروت منه ولا كبرياء

الشاعر جرير التميمي(ت ١١٠هـ/٧٢٨م) [٢٠١] يمدح الوليد بن عبد الملك (ت ٩٦هـ/ ٧١٥م) فيقول :

إن الوليد هو الإمام المصطفى ... بالنصر هز لواؤه، والمغنم

ذو العرش قدر أن تكون خليفة ... ملكت فاعل على **المنابر** وأسلم

ورث الأعنـة والأسنـة وانتمى   فـي بيـت مكرمـة رفيـع السلـم
ورأيـت أبنيـة خوت وتهدمـت   وبنـاء عرشـك خالـد لـم يهـدم

يقول الفرزدق [٢٠٢] في مدح عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١هـ/ ٧٢٠م) فيقول:

كـم فـرق الله مـن كيـد وجمعه   بهم وأطفأ من نـار لها شرر
ولـن يزال إمـام منهـم ملك   إليه يشخص فوق المنبر البصر

كذلك يمدح الفرزدق [٢٠٣] يزيد بن عبد الملك (ت١٠٥هـ/٧٢٤م) فيقول:

ربيب ملوك في مواريث لم يزل   بها ملك إن مات أورث **منبـرا**

الشاعر جرير [٢٠٤] يفتخر بقبيلته فيقول :

وإن الذي أعطى الخلافة أهلها   بنى لي في قيس وخندف مفخرا
منابـر مـلك كلهـا مضريـة   يصـل علينـا مـن أعرناه **منبـرا**

كذلك يقول شاعر غير معروف الاسم [٢٠٥] :

عن المنبر الشرقي ذادت رماحنا   وعن حرمة الأركان يرمى حطيمها

كذلك أحياناً يعبر الشاعر عن عدم رضاه عن تعيين والٍ جديد وذلك بصعود الوالي إلى المنبر. فيقول الشاعر نهار بن توسعة التميمي في يزيد بن المهلب عندما عُين والياً على خراسان من قِبَل الخليفة سليمان بن عبد الملك (ت ٩٩هـ/٧١٧م) [٢٠٦] :

لقـد صبـرت للذل أعـواد **منبـر**   تقوم عليها في يديك قضيب
بكى المنبر الغربي إذ قمت فوقه   فكادت مسامير الحديد تذوب

وحسب رأي الجاحظ وابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ/٨٨٩م)، فإن قائل هذا الشعر هو واثلة بن خليفة السدوسي في هجاء عبد الملك بن المهلب بن أبي صفرة [٢٠٧].

وقال أحد الشعراء في المنبر [٢٠٨] :

لنا المساجد نبنيها ونعمرها   وفي **المنابر** قعدان لنا ذلل
فلا نقيل عليها حين نركبها   ولا لهن لنا من معشر بدل

قال الفرزدق يمدح الوليد بن يزيد بن عبد الملك (ت ١٢٦هـ/٧٤٤م) [٢٠٩]:

إن الوليد ولي عهد محمد   كل المكارم بالمكارم يشتري
ورث الخلافة سبعة، آباءه   عمروا وكلهم لأعلى **المنبر**

وقال الشاعر الكميت [٢١٠] يذكر بني أمية :

مصيب على **الأعواد** يوم ركوبه   لما قال فيها، مخطئ حين ينزل
يشبهها الأشباه وهي نصيبه   له مشرب منها حرام ومأكل

ومر الأقيشر، وهو المغيرة بن عبد الله الأسدي، بمطر بن ناجية اليربوعي حين غلب على الكوفة في أيام الضحاك بن قيس الشاري ومطر يخطب، فقال [٢١١]:

أبني تميم ما **لمنبر** ملككم   لا يستمر قعوده يتمرمر
إن **المنابر** أنكرت أشباهكم   فادعوا خزيمة يستقر **المنبر**
خلعوا أمير المؤمنين وبايعوا   مطرا لعمرك بيعة لا تظهر
واستخلفوا مطراً فكان كقائل   بدل بعمرك من أمية أعور

قال الشاعر بشار بن برد من العصر العباسي يمدح الخليفة العباسي المهدي(ت ١٦٩هـ/ ٧٨٥م) [٢١٢]:

يزين **المنبر** الأشم بعطفيه   وأقواله إذا خطبا
تشم نعلاه في الندى كما   تشم ماء الريحان منتهبا

كذلك يمدح الشاعر بشار بن برد هزار بن مرد العتكي بالخطب وركوبه **المنابر** [٢١٣]:

مـا بال عينيـك دمعهـا مسكـوب	سهرت فأنت بنومها محروب
وكذاك من صحب الحوادث لم يزل	نأتـي عليـه سلامـة ونكوب
يـا أرض ويحـك أكرميـه فإنه	لـم يبق للعتكي فيك ضريب
أبهـى على خشب **المنابر** قائما	يوماً وأحزم إذ تشب حروب

كذلك الشاعر إسحاق بن إبراهيم من العصر العباسي يمدح الخليفة العباسي المعتصم (ت ٢٢٧هـ/٨٤٢م) بأنه صاحب **المنبر والسرير** فيقول [٢١٤]:

يـا بني العباس أنتم شفاء	وضيـاء للقلـوب ونـور
أنتـم أهـل الخلافـة فينـا	ولكم **منبرهـا والسرير**

كذلك يقول إسحاق بن إبراهيم يمدح الخليفة العباسي الواثق (ت ٢٣٢هـ/٨٤٧م) [٢١٥]:

إذا كنـت بالواثـق مستجيرا	قـد عـز مـن كان لـه نصيرا
قـد أمن الناس بـه المحظورا	إذا عـلا **المنبـر والسريـرا**

وقـال داود بـن سلم يمدح جـعـفـر ابن سليـمـان وكـان بينه وبين الحـسـن بن زيد تبـاعـد، فأغضب ذلك الحسن، فقدم من حج أو عمرة ودخل عليه داود مسلما، فقال له الحسن: أنت القائل في جعفر [٢١٦]:

حوى **المنبرين** الطاهرين كليهما	إذا خطـا مـن **منبـر** أم **منبـرا**

كذلك الشاعر دعبل الخزاعي، من العصر العباسي، يُعبِّر عن غضبه على الحسن بن رجاء لاعتلائه المنبر فيقول [٢١٧]:

ما زلـت تركـب كل شيء قائم	حتى اجترأت على ركوب **المنبر**
ما زال **منبرك** الـذي خلفتـه	بالأمـس منك كحائض لم تطهر
فلأنظرن إلى **المنابر** دنست	وإلـى **الأسـرّة** باحتقـار المنظر
فما **منبـر** دنستـه بأسـت أفكل	بـزاك ولـو طهرتـه بابـن طاهر

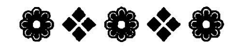
وبنفس الشعور هناك شاعر من العصر العباسي يتذمر إلى الخليفة هارون الرشيد (ت١٩٣هـ/٨٠٩م) فيقول [٢١٨] :

أمير المؤمنين إليك نشكو	وإن كنا نقوم بغير عذر
غفرت ذنوبنا وعفوت عنا	وليس منك أن تعفو ببكر
فإن المنبر البصري يشكو	على العلات إسحاق بن شمر
أضبي على خشبات ملك	كمركب ثعلب ظهر الهزبر

تؤكد جميع هذه الأبيات الشعرية على أن المنبر في العصر الإسلامي المبكر كان رمزاً للسلطة السياسية الحاكمة، وأن زعيم الجماعة هو الذي يستطيع أن يلقي الخطبة من على المنبر. هذا المغزى يبدو أكثر منطقية إذا كان قد تم في عهد عثمان ابن عفان، حيث تذكر الروايات بأن زياد بن أبي سفيان عندما أرسل إلى المدينة لينقل أخبار الفتوحات الجديدة، طلب إليه عمر بن الخطاب أن يصعد المنبر ويُعلن ما لديه على الناس [٢١٩].

وفي الوقت نفسه، وفي خلافة عثمان، عندما جاء عبدالله بن الزبير، والي المدينة، ليُعلن نبأ فتح شمال إفريقيا، طلب منه الخليفة أن يُعلن ذلك وهو واقف إلى جانب المنبر. وحسب وجهة نظر ابن عبد ربه فإن عبد الله بن الزبير كان أول من ألقى الخطبة وهو واقف إلى جانب المنبر [٢٢٠] . كذلك يذكر ابن عبد ربه خلال العصر الأموي، كان زعماء القبائل العربية، ومنهم الضحاك بن قيس والأحنف بن قيس، يلقون كلماتهم واقفين إلى جانب المنبر[٢٢١] . لذلك فيمكن القول بأن مغزى المنبر كرمز للسلطة السياسية من المستبعد أن يكون قد توقف بنهاية العصر الأموي، ولكن قد يكون استمر إلى العصر العباسي إلى فترة خلافة الواثق والمتوكل (ت ٢٤٧هـ/٨٦١م). ويبدو ذلك مؤكداً من الشعر في تلك الفترة والذي يدعم الأهمية السياسية للمنبر [٢٢٢] ، وهكذا يجب القول هنا إن المنبر كان دائماً ومنذ بداية وجوده في المسجد، يمثل السلطة السياسية والسلطة الدينية معا، ولذلك فإن المنبر لم يكن لإلقاء الخطب الدينية أيام الجمع وحسب، ولكن بالإضافة إلى ذلك له

أهمية سياسية واجتماعية واقتصادية. ومن هنا يمكن القول إن المغزى الديني للمنبر لا ينفصل عن المغزى السياسي وأن كلاً منهما يكمل الآخر(٢٢٣). ويؤكد ذلك أن البيعة التي كانت تُعطى للخليفة في المسجد كان لها مغزى ديني لكونها ترمز إلى إجماع الأمة على تعيين الخليفة الجديد، وفي الوقت نفسه لها مغزى سياسي وهو الطاعة والامتثال لأوامره.



قائمة المراجع والهوامش

١ - الزمخشري، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر، ١٩٨٢. **أساس البلاغة**، تحقيق: عبد الرحيم محمود، بيروت:دار المعرفة للطباعة والنشر، مادة: (ن ب ر): ص ٤٤٣. سيشار إليه لاحقاً هكذا: الزمخشري، ١٩٨٢: **أساس البلاغة**.

٢ - ياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله، ١٩٥٧. **معجم البلدان**، م٥. بيروت: دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، ص ٢٥٧-٥٨. - سيشار إليه لاحقاً هكذا : ياقوت الحموي، ١٩٥٧. **معجم البلدان**.

٣ - ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم؛ ١٩٨٨. **لسان العرب المحيط**، ج٦. بيروت: دار الجيل ودار لسان العرب: ص٥٦٧. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: ابن منظور، **لسان العرب**.

٤ - **المعجم الوسيط**، ١٩٨٥. ج٢، ط٣، القاهرة: مجمع اللغة العربية: ص ٩٣٣. سيشار إليه لاحقاً هكذا: **المعجم الوسيط**، ١٩٨٥.

انظر أيضاً: الزبيدي، محب الدين أبي فيض السيد مرتضى الحسيني الواسطي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج٣. دمشق: دار الفكر: ص ٥٥٣. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: الزبيدي، **تاج العروس**.

٥ - سليمان، عيسى وآخرون، ١٩٨٢. **العمارات العربية الإسلامية في العراق: تخطيط مدن ومساجد**، ج١. بغداد: دار الرشيد للنشر: ص ٣٠-٣١. سيشار إليه لاحقاً هكذا: سليمان وآخرون، ١٩٨٢.

٦ - عبد الرحيم، غالب ١٩٨٨. **موسوعة العمارة الإسلامية**، ط١. بيروت: جروّس برس: ص ٤٠٦. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: عبد الرحيم، ١٩٨٨.

٧ - Pedersen, J. 1993. **The Encyclopedia of Islam.** Edited by, C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs and Ch. Pellat, Vol. VII. Leiden, New York: E. J. Brill: p. 73.

- سيشار إليه لاحقاً هكذا : Pedersen, 1993

٨ - Creswell, K.A.C. 1979. **Early Muslim Architecture**, Vol. I, Pt. 1. New York: Hacker Art Books, p. 14.
- سيشار إليه لاحقاً هكذا: Creswell, 1979.
انظر: محمد، غازي رجب، ١٩٧٥. «المنبر في العصر الإسلامي الأول»، **سومر**، مجلد ٣١، ج١-٢: ص٢١١. - سيشار إليه لاحقاً هكذا : محمد، ١٩٧٥.

٩ - Sauvaget, J. 1947. **La Mosquee Omeyyade de Medine**. Paris: P. 141
- سيشار إليه لاحقاً هكذا: Sauvaget, 1947.

١٠ - Pedersen, 1993, Vol. VII: p. 73.

١١ - Creswell, 1979, Vol. I, Pt. 1: p.14.
يضيف كريزويل إلى ذلك أن هناك أدلة أخرى يمكن الاعتماد عليها منها أن بلال بن رباح، مؤذّن الرسول ﷺ، كان عبداً حبشياً، وأن هناك ما لا يقل عن ٨٣ عائلة حبشية دخلت في الإسلام، من بينها أم سلمة والتي أصبحت زوجة الرسول ﷺ.

١٢ - مؤنس، حسين. ١٩٨١. «المساجد» **مجلة عالم المعرفة**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص ٨٢.- سيشار إليه لاحقاً هكذا: مؤنس، ١٩٨١.

١٣ - محمد، ١٩٧٥: ص ٢١١. انظر أيضاً: Pedersen, J. 1991. "Masdjid" Pp. 644-77 in The Encyclopedia of Islam, Vol. VI. Eds. C.E. Bosworth, E. Van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat. Leiden: E.J. Brill, especially, p. 651.
- سيشار إليه لاحقاً هكذا: Pedersen, 1991

١٤ - Hillenbrand, Robert. 1994. **Islamic Architecture: From, Function and Meaning.** Edinbergh: Edinbergh University Press: P. 46.
- سيشار إليه لاحقاً هكذا: Hillenbrand, 1994

١٥ - محمد، ١٩٧٥: ص ٢١٢-١٣.

١٦ - محمد، ١٩٧٥: ص ٢١٢-١٣.

١٧ - الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، ١٩٨٧. **تأريخ الرسل والملوك**، م٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ص ١٤١. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: الطبري، ١٩٨٧. تاريخ الرسل.

انظر: ابن الأثير، عزالدين علي بن محمد، ١٩٦٥. **الكامل في التاريخ**، م٢، بيروت: ص ٢٢٥-٢٦.- سيشار إليه لاحقاً هكذا: ابن الأثير، ١٩٦٥. **الكامل في التاريخ**؛ السمهودي، نور الدين علي بن أحمد، ١٩٧١. **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**، حققه: محمد محيي الدين عبدالحميد، ج٢. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ص ٣٩٧-٩٨. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**.

انظر أيضاً: الدياربكري، حسين بن محمد بن الحسن، ١٩٧٠. **تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس**، م٢. بيروت: مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع: ص ٦٨.- سيشار إليه لاحقاً هكذا: الديار بكري، ١٩٧٠. **تاريخ الخميس**؛ انظر أيضاً: مؤنس، ١٩٨١: ص ٨٣؛ Pedersen, 1993, Vol. VII: P. 74.

١٨ - Creswell, 1979, Vol. I, Pt. 1: P. 41.

١٩ - Creswell, 1979, Vol. I, Pt. 1: P. 41.

٢٠ - ابن دقماق، إبراهيم بن محمد ١٨٩٣. **الانتصار لواسطة عقد الأمصار**، ج١. بيروت: المكتب التجاري، ص ٦٣-٦٤.- سيشار إليه لاحقاً هكذا: ابن دقماق، ١٨٩٣. **الانتصار**؛ المقريزي، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي، (د.ت). **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**، ج٢. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية للنشر، ص ٢٤٨. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: المقريزي، **خطط**. انظر أيضاً: ابن تغري بردي، جمال الدين أبي المحاسن يوسف، ١٩٩٢. **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج١. قدم له وعلق عليه: محمد حسين شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ص ٨٧. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**؛ Creswell, 1979, Vol. I, Pt. 1: P. 41.

٢١ - الطبري، ١٩٨٧، **تاريخ الرسل**، م٢: ص ١٤١.

٢٢ - السمهودي، ١٩٧١، **وفاء الوفا**، ص ٣٩٧-٩٨.

٢٣ - ابن دقماق، ١٨٩٣. **الانتصار**، ج١: ص٦٣-٦٤؛ المقريزي، **خطط**، ج٢:ص٢٤٨؛ ابن تغري بردي، ١٩٩٢، **النجوم الزاهرة**، ج١: ص٨٧-٨٨؛ Pedersen, 1993, Vol. VII: P. 75.

٢٤ - Sauvaget, 1947: P. 140.

٢٥ - شافعي، فريد، ١٩٧٠. **العمارة العربية في مصر الإسلامية: عصر الولاة**، المجلد الأول. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر: ص ٦٣١-٣٣. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: شافعي، ١٩٧٠؛ انظر أيضاً: محمد، ١٩٧٥: ١٢٤.

٢٦ - شافعي، ١٩٧٠، م١: ص ٦٣٣.

٢٧ - الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد، ١٩٦٥. **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، ج١. تحقيق رشدي صالح ملحس. مكة المكرمة: دار الثقافة، ص ١٥٧-٥٨، ١٦٠ - سيشار إليه لاحقاً هكذا: الأزرقي، ١٩٦٥. **أخبار مكة**.

يقول الأزرقي: «... ثم أن سفينة للروم أقبلت حتى إذا كانت بالشعيبة، جنوب جدة، وهي يومئذ ساحل مكة قبل جدة، فانكسرت فسمعت بها قريش فركبوا إليها وأخذوا خشبها ورومياً كان فيها يُقال له باقوم نجار بناءً ...» .

٢٨ - الأزرقي، ١٩٦٥. **أخبار مكة**، ج١: ص ١٥٧؛ شافعي، ١٩٧٠، م١: ٦٢٥؛ مؤنس، ١٩٨١: ص٨٣.

٢٩ - Creswell, 1979, Vol. I, Pt. 1: P. 41.

يدعم بيدرسن وجهة نظر كريزويل حيث يقول بأن المنبر الإسلامي أصبح يحاكي منابر الكنيسة المسيحية، ولذلك فإن المنبر المسيحي قد أثر في شكل المنبر الإسلامي. ويضيف أيضاً أن هناك من يقول بأن منبر جامع عمرو بن العاص في الفسطاط ومنبر المسجد النبوي في المدينة ذات أصول مسيحية. انظر: Pedersen, 1993, Vol. VII: P. 75.

٣٠ - Creswell, 1979, Vol. I, Pt. 1: P. 41.

٣١ - Becker, C.H. 1906. "Die Kanzel im Kultus des Alten Islam", **Orientalishe Studien: Theodor Noldeke,** Vol. I: Pp. 331-351, especially, p. 333' Reprinted in his **Islamstudien**, Vol. I, Leipzig, 1924: pp. 450-471. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: Becker, 1906, 1924.

٣٢- Becker, 1906: p. 342.

يقول بيكر بأن المنبر كان «عرش»! النبي كحاكم، حيث كان يستعمله لإعلان أمور هامة مثل تحريم الخمر، وكان من الطبيعي أن يلقي حديثاً عاماً للجماعة الإسلامية من على مقعده، ولذلك فإن الخطبة ليست مقصورة على يوم الجمعة، إذ أنه من الممكن أن يلقي خطبة بدون منبر كما هو الحال في الأعياد والمصليات.

انظر أيضاً: شافعي، ١٩٧٠، م١: ص ٦٢٧؛ Creswell, 1979, Vol. I, Pt. 1: P. 13.

٣٣ - فكري، أحمد، ١٩٦١. **مساجد القاهرة ومدارسها: المدخل** الإسكندرية: دار المعارف: ص٢٧٧. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: فكري، ١٩٦١.

إن المقصور بالنص المنسوب إلى السخاوي هو الكنيسة الملكية وهي الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية الرسمية في الإمبراطورية البيزنطية.

٣٤ - ابن سعد، أبو عبدالله محمد بن سعد بن منيع الزهري، (د.ت). **الطبقات الكبرى**، م١. بيروت: دار صادر، ص ٢٥٠-٥١. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: ابن سعد، **الطبقات**؛ العسقلاني، ابن حجر، ١٩٥٩. **فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري**، م٣. تحقيق: عبد العزيز بن عبدالله بن باز، فؤاد عبدالباقي، حبيب الدين الخطيب. القاهرة: المطبعة السلفية: ص ٤٨. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: العسقلاني، ١٩٥٩. **فتح الباري**؛ ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف بن عبدالبر النمري القرطبي الأندلسي، ١٩٧٨. **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، ج١. بيروت: دار الكتب العلمية: ص ١٩٧. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: ابن عبد البر، ١٩٧٨. **جامع بيان العلم**.

يروي ابن عبدالبر (ت. ٤٦٣هـ/١٠٧١م) رواية تؤكد أن المنبر لم يُتخذ إلا عندما كثر المصلون فيروي: «حدثنا عبدالرحمن بن يحيى قال حدثنا أحمد بن سعيد قال حدثنا اسحق بن إبراهيم بن النعمان قال حدثنا إبراهيم بن مرزوق قال حدثنا حبان بن هلال أو حبيب المقري عن مبارك عن الحسن قال حدثنا أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ كان يخطب مسنداً ظهره إلى خشبة فلما كثر الناس قال ابنوا لي منبراً. قال: فبنوا له منبراً والله ما كان إلا عتبتين فلما تحول رسول الله ﷺ من الخشبة إلى المنبر حنت الخشبة، قال أنس سمعت واللهّ الخشبة تحن حنين الواله. قال فما زالت حتى نزل رسول الله ﷺ فاحتضنها. قال فقال الحسن يا عباد الله الخشب يحن إلى رسول الله ﷺ شوقاً إلى لقائه أفليس الرجال الذين يرجون لقاء الله أحق أن يشتاقوا إليه».

٣٥ - ابن سعد، **الطبقات**، م١: ص ٢٥٠، ٢٥٢-٥٣.

٣٦ - ابن سعد، **الطبقات**، م١: ص ٢٥٠؛ السمهودي، ١٩٧١، **وفاء الوفا**، ج٢: ص ٣٩٣. انظر أيضاً: Pedersen, 1993, Vol. VII: P. 73.

٣٧ - الديار بكري، ١٩٧٠، **تاريخ الخميس**، م٢: ص ٦٩.

٣٨ - ابن سعد، **الطبقات**، م١: ص ٢٥١؛ السمهودي، ١٩٧١، **وفاء الوفا**، ج٢: ص ٣٨٨.

يروي السمهودي عدة روايات في خبر جذع النخلة وإدخال المنبر: «روينا في صحيح البخاري عن ابن عمر قال: كان النبي ﷺ يخطب إلى جذع، فلما اتخذ المنبر تحول إليه، فحن الجذع، فأتاه فمسح يده عليه».

وعن جابر أن النبي ﷺ «كان يقوم يوم الجمعة إلى شجرة أو نخلة، فقالت امرأة من الأنصار، أو رجل: يا رسول الله، ألا نجعل لك منبراً؟ قال إن شئتم، فجعلوا له منبرا، فلما كان يوم الجمعة رفع إلى المنبر، فصاحت النخلة صياح الصبي، ثم نزل رسول الله ﷺ فضمه إليه وهو يئن أنين الصبي الذي يسكن».

انظر أيضاً: الديار بكري، ١٩٧٠. **تاريخ الخميس**، م٢: ص ٦٩.

يقول الديار بكري في خبر الجذع: «فنزل النبي ص يمسحه بيده حتى سكن أو سكت كالصبي الذي يسكت ثم رجع إلى المنبر وزاده غيره، فقال النبي ﷺ: هذا بكى لما فقده من الذكر وزاد غيره والذي نفسي بيده لو لم ألتزمه لم يزل كذلك إلى يوم القيامة تحزناً على رسول الله ﷺ فأمر به رسول الله فدفن تحت المنبر.

انظر أيضاً: عبدالحميد، سعد زغلول، ١٩٨٦. **العمارة والفنون في دولة الإسلام**. الاسكندرية: منشأة المعارف: ص ٢٦٨. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: عبدالحميد: ١٩٨٦.

٣٩ - السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ص ٣٩٣-٩٤؛ الديار بكري، ١٩٧٠. **تاريخ الخميس**، م٢: ٦٩؛ Pedersen, 1993, Vol. VII: P. 74.

٤٠ - الديار بكري، ١٩٧٠. **تاريخ الخميس**، م٢: ص ٦٩.

يروي الديار بكري في حديث بريدة قال النبي ﷺ مخاطاً الجذع: «إن شئت أدرك إلى الحائط الذي كنت فيه تنبت لك عروقك ويكمل خلقك ويُجدد لك خوصك وثمرك وإن شئت أغرسك في الجنة فيأكل أولياء الله من ثمرك ثم أصغى له النبي ﷺ يسمع ما يقول، فقال: بل تغرسني في الجنة فيأكل مني أولياء الله فأكون في مكان لا يبلى».

٤١ - ابن سعد، **الطبقات**، م١: ص ٢٥٢؛ السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ص ٣٩١-٩٨؛ الديار بكري. ١٩٧٠، **تاريخ الخميس**، م٢: ص ٦٨؛ Pedersen, 1993, Vol. VII: P. 74.

٤٢ - السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ص ٣٩٧.

٤٣ - السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ص ٣٩١. يقول السمهودي:

يروي ابن زبالة عن خالد بن سعيد مرسلاً أن تميماً الداري كان يرى رسول الله ﷺ يشتدّ عليه وجع كان يجده في فخذيه يُقال له الزجر، فقال تميم: يا رسول الله ألا أصنع لك منبراً تقوم عليه، فإنه أهون عليك إذا قمت وإذا قعدت؟ قال وكيف المنبر؟ قال: أنا يا رسول الله أصنعه لك، قال فخرج إلى الغابة فقطع منها خشبات من أثل، فعمل له درجتين: أي غير المقعد ...

انظر أيضاً: الديار بكري، ١٩٧٠. **تاريخ الخميس**، م٢ : ص ٦٨.

٤٤ - السمهودي. ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ص ٣٩٨؛ الديار بكري، ١٩٧٠. **تاريخ الخميس**، م٢: ص٦٨.

٤٥ - اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح، (د.ت). **تاريخ اليعقوبي**، م٢، بيروت: دار صادر، ص ٢٢٣. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**.

٤٦ - اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، م٢: ص ٢٢٢.

٤٧ - اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، م٢: ص ٢٢٣.

٤٨ - Pedersen, 1993, Vol. VII: p. 74.

٤٩ - اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، م٢: ص ٢٨٣؛ الطبري، ١٩٨٧، **تاريخ الرسل**، م٣: ص ٢٠٩.

يروي الطبري في أحداث سنة ٥٠هـ: «قال محمد بن عمر: وفي هذه السنة أمر معاوية بمنبر رسول الله ﷺ أن يحمل إلى الشام، فحرك فكسفت الشمس حتى رأيت النجوم بادية يومئذ، فأعظم الناس ذلك، فقال: لم أرد حمله، وإنما خفت عليه أن يكون قد ارض فنظرت إليه، ثم كساه يومئذ».

يروي الطبري أيضاً: قال محمد بن عمر: حدثني يحيى بن سعيد بن دينار، عن أبيه، قال: قال معاوية: إني رأيت منبر رسول الله ﷺ وعصاه لا يتركان بالمدينة، وهم قتلة أمير المؤمنين عثمان وأعداؤه، فلما قدم طلب العصا وهي عند سعد القرظ، فجاءه أبو هريرة وجابر بن عبد الله فقالا: يا أمير المؤمنين، نذكرك الله عز وجل أن تفعل هذا، فإن هذا لا يصلح، تخرج منبر رسول الله ﷺ من موضع وضعه، وتخرج عصاه إلى الشام، فانقل المسجد! فأقصر وزاد فيه ست درجات، فهو اليوم ثمان درجات، واعتذر للناس مما صنع».

انظر أيضاً: المسعودي، ١٩٨٨. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج٣. تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد. صيدا- بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، ص ٢٥-٢٦. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: المسعودي، ١٩٨٨. **مروج الذهب**؛ السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ص ٣٩٨-٩٩؛ الديار بكري، ١٩٧٠. **تاريخ الخميس**، م٢: ص ٦٨ - ٦٩؛

Sauvaget, 1947: P. 87, 144, Schacht, J. 1957. "An Unknown Type of Minbar and Its Historical Significance". Ars **Orientalis**: Pp. 155, 172.

- سيشار إليه لاحقاً هكذا: Schacht, 1957

٥٠ - المقدسي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر البناء البشاري، ١٩٨٧. **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ص ٨٢. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: المقدسي، ١٩٨٧. **أحسن التقاسيم**.

٥١ - الطبري، ١٩٨٧، **تاريخ الرسل**، م٣: ص ٢٠٩. يروي الطبري: «قال محمد بن عمر: حدثني سويد عن عبد العزيز عن إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة، عن إبان بن صالح، عن قبيصة بن ذؤيب، قال: كان عبد الملك قد هم بالمنبر، فقال له قبيصه بن ذؤيب: أذكرك الله عز وجل أن تفعل هذا، وأن تحوله! إن أمير المؤمنين معاوية حركه فكسفت الشمس ... فأقصر عبدالملك عن ذلك، وكف عن أن يذكره، فلما كان الوليد حج وهم بذلك، وقال : خبراني عنه، وما أراني إلا سأفعل: فأرسل سعيد بن المسيب إلى عمر بن عبد العزيز، فقال: كلم صاحبك يتق الله عز وجل ولا يتعرض لله سبحانه ولسخطه، فكلم عمر بن عبد العزيز فأقصر وكف عن ذكره. فلما حج سليمان بن عبدالملك أخبره عمر بن عبدالعزيز بما كان الوليد هم به وإرسال سعيد بن المسيب إليه، فقال سليمان: ما كنت أحب أن يذكر هذا عن أمير المؤمنين عبد الملك ولا عن الوليد، هذا مكابرة، وما لنا ولهذا ؟ أخذنا الدنيا فهي في أيدينا، ونريد أن نعمد إلى علم من أعلام الإسلام يوفد إليه، فتحمله إلى ما قبلنا! هذا ما لا يصلح.

انظر ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن محمد بن محمد، ١٩٦٥، **الكامل في التاريخ**، م٣. بيروت: دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، ص ٤٦٣-٦٤. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: ابن الأثير، ١٩٦٥. **الكامل في التاريخ**.

انظر: السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ص ٣٩٩. يروي السمهودي عن الواقدي: أراد معاوية رضي الله عنه سنة خمسين تحويل منبر رسول الله ﷺ إلى دمشق، فكسفت الشمس يومئذ، وكلّمه أبو هريرة رضي الله عنه فيه، فتركه، فلما كان عبدالملك أراد ذلك فكلّمه قبيصة فتركه؛ فلما كان الوليد أراد ذلك فأرسل سعيد بن المسيب إلى عمر بن عبدالعزيز فكلّمه فيه فتركه، فلما كان سليمان قيل له في تحويله قال: لا؛ هاالله، أخذنا الدنيا ونعمد إلى علم من أعلام الإسلام نريد تحويله؟ ذاك شيء لا أفعله؛ وما كنت أحب أن يُذكر هذا عن عبد الملك ولا عن الوليد؛ ما لنا ولهذا ؟

انظر أيضاً: الديار بكري، ١٩٧٠. **تاريخ الخميس**، م٢: ص ٦٩؛ Pedersen, 1993, Vol. VII: P. 74.

٥٢ - انظر ابن رستة، أبو علي أحمد بن عمر، ١٩٦٧. **كتاب الأعلاق النفيسة**، ج٧. ليدن: مطبعة بريل، ص ٧٦. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: ابن رستة، ١٩٦٧. **الأعلاق النفيسة**.

٥٣ - المقريزي، **خطط**، ج٢: ص ٢٤٧؛ السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ص ٤٠٠؛ الديار بكري، ١٩٧٠. **تاريخ الخميس**، م٢: ص ٦٩.

٥٤ - المقريزي، **خطط**، ج٢: ص ٢٤٧؛ محمد، ١٩٧٥: ص ٢١٨-١٩؛ Pedersen, 1993, Vol. VII: P. 75.

Golmohammadi, J. 1993. "Architectural Features: The Arab, Persian, and Turkish Lands". Pp. 76-79 in **The Encyclopaedia of Islam**, edited by. C.E. Bosworth, E. Van Donzel, W.P. Heinrichs and Ch. Pellat, Vol. VII. Leiden-New York: E.J. Brill, especially, P. 76.

- سيشار إليه لاحقاً هكذا: Golmohammadi, 1993.

٥٥ - Golmohammadi, 1993: P. 76, Schacht, 1957: Pp. 156-57.

٥٦ - Colmohammadi, 1993, Vol. VII: p. 76.; Schacht, 1957: P. 156.

٥٧ - الأزرقي، ١٩٦٥. **أخبار مكة**، ج١: ص ١٥٧، انظر أيضاً: الديار بكري، ١٩٧٠. **تاريخ الخميس**، م٢: ص ٦٩؛ مؤنس، ١٩٨١: ص ٨٣.

٥٨ - السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ٣٩٨.

٥٩ - ابن سعد، **الطبقات**، م١: ص ٢٥٠؛ السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ص ٣٩٣؛ العسقلاني، ١٩٥٩. **فتح الباري**، م٣: ص ٤٨-٤٩.

٦٠ - الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، ١٩٩٠. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، م٢. تحقيق: عمر عبد السلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي، ص ١٨٨-٨٩.
- سيشار إليه لاحقاً هكذا: الذهبي، ١٩٩٠. **تاريخ الإسلام** .

٦١ - السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ص ٣٩٦؛ مؤنس، ١٩٨١، ص ٨٣.

٦٢ - السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج١: ص ٣٨٢.

٦٣ - الدكان: المكان المرتفع = الدكة = المصطبة.

٦٤ - السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ص ٣٩٨.

٦٥ - ابن سعد، **الطبقات**، م١: ص ٢٥٠، ٢٥٢-٥٣.

٦٦ - ابن دقماق، ١٨٩٣. **الانتصار**، ج١: ص ٦٤؛ المقريزي، **خطط**، ج٢: ص ٢٤٨.

٦٧ - ابن سعد، **الطبقات**، م١: ٢٥٠، ٢٥٢-٥٣.

٦٨ - ابن الحاج، ١٩٦٠. المدخل، القاهرة، ج٢: ص ٢٦٧. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: ابن الحاج، ١٩٦٠. المدخل .

٦٩ - Pedersen, 1993, Vol. VII: P. 74.

٧٠ - محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢٠.

٧١ - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، (د.ت)، **إحياء علوم الدين**، ج١. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر: ص ١٧٩- سيشار إليه لاحقاً هكذا: الغزالي، **إحياء علوم**.. فيقول الإمام الغزالي: «فإذا زالت الشمس وأذن المؤذن وجلس الإمام على المنبر انقطعت الصلاة سوى التحية، والكلام لا ينقطع إلا بافتتاح الخطبة ... فإذا فرغ المؤذن قام مقبلاً على الناس بوجهه لا يلتفت يميناً ولا شمالاً ويشغل يديه بقائم السيف أو العترة والمنبر كي لا يعبث بهما أو يضع إحداهما على الأخرى».

انظر أيضاً: ابن الحاج، ١٩٦٠. **المدخل**، ج١: ص ٢٦٧.

٧٢ - الذهبي، ١٩٩٠. **تاريخ الإسلام**، ج٢، ص ٣٢٤؛ ابن كثير، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر، **البداية والنهاية في التاريخ**، ج٧: ص ١٣٩. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: ابن كثير، **البداية والنهاية**؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج١: ص ٨٥.

٧٣ - Lammens, H. 1907. "Etudes sur Le regne du Calife Omaiyade Mo'awia Ier", Melanges de. la Faculte Orientale, Vol. II. Beirut: University of Saint-Joseph, p. 98.

٧٤ - Becker, 1906: P. 342; 1924, Vol. I: P. 461.

٧٥ - Becker, 1906: P. 342; 1924, Vol. I: P. 461.

٧٦ - Pedersen, 1993, Vol. VII: P. 75.

٧٧ - الفرزدق، همام بن غالب بن صعصعة بن دارم، ١٩٦٧. **ديوان الفرزدق**. بيروت: دار الكتب العلمية، ص ٥٦-٥٧. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: **ديوان الفرزدق**. المقصود بالعودين والخاتم: منبر الرسول ﷺ وعصاه.

انظر أيضاً: شافعي، ١٩٧٠، م١: ص ٦٢٩.

٧٨ - الأصفهاني، أبو الفرج، ١٩٥٧. **الأغاني**، م١٠، بيروت: دار الثقافة، ص ٧٨. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: الأصفهاني، ١٩٥٧، **الأغاني**؛ Becker, 1924, Vol. I: P. 461.

٧٩ - Becker, 1924, Vol. I: P. 461.

٨٠ - ابن دقماق، ١٨٩٣. **الانتصار**، ج١: ص٦٣؛ المقريزي، **خطط**، ج٢: ص٢٤٧؛ ابن عبدالحكم، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله، ١٩٢٠. فتوح مصر وأخبارها. ليدن، بريل: ص ٩١-٩٢. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: ابن عبد الحكم، **فتوح مصر**. شافعي، ١٩٧٠، م١: ص ٦٢٧، ٦٢٩؛ عبدالحميد، ١٩٨٦: ص٢٦٨-٦٩؛ Creswell, 1979, Vol. I, Pt. 1: P. 38; Pedersen, 1993, Vol. VII: P. 75.

٨١ - الطبري، ١٩٨٧. **تاريخ الرسل**، م٢: ص٤٦٣-٦٤. انظر أيضاً: ابن تغري بردي، ١٩٩٢. **النجوم الزاهرة**، ج١: ص ٧٦؛ Pedersen, 1991, Vol. VI: P. 653; Becker, 1924, Vol. I, p. 461.

٨٢ - Pedersen, 1993, Vol. P. 75; Creswell, 1979, Vol. I, Pt. 1: Pp. 14, 38

٨٣ - الطبري، ١٩٨٧. **تاريخ الرسل**، م٢: ص ٤٦٣-٦٤؛ الذهبي، ١٩٩٠. **تاريخ الإسلام**، م٢: ص٣٢٤؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، م٧: ص ١٣٩.

٨٤ - ابن رستة، ١٩٦٧. **الأعلاق النفيسة**، م٧: ص ١٩٩.

٨٥ - ابن رستة، ١٩٦٧. **الأعلاق النفيسة**، م٧: ص ١٩٩.

٨٦ - Lammens, 1907,Vol. II: P. 97.

٨٧ - Becker, 1906: P. 333, 342; 1924, Vol. I: P. 461.

٨٨ - عبدالحميد، سعد زغلول، ١٩٨٦. **العمارة والفنون في دولة الإسلام**. الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٦٨-٦٩.

٨٩ - شافعي، ١٩٧٠، م١: ص ٦٢٧-٢٩.

٩٠ - سورة البقرة: آية ٢٥٤.

٩١ - سورة ص : آية ٣٤.

٩٢ - ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج١: ص ٧٨ - ٨٠.

يذكر ابن تغري بردي حديث يشير إلى أنه كان للنبي ﷺ **كرسي** من خشب بأرجل من حديد عُمل لاستقبال وفد تميم. أما المنبر من حديد فقد عُمل في العصر الأموي .. انظر أيضاً: شافعي، ١٩٧٠، ص ٦٠١؛ مؤنس، ١٩٨١، ص ٨٧؛ Pedersen, 1993, Vol. VII: P. 75.

٩٣ - ابن عبد ربه، أبو عمر عمرو أحمد بن محمد، ١٩٤٠- ١٩٥٣. **العقد الفريد**، م١، القاهرة: ص٣٠٣. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: ابن عبد ربه: **العقد الفريد**؛ الأصفهاني، ١٩٥٧، **الأغاني**، م٨: ص ١٤٤، ٢٩٦.

يقول الأصفهاني في **الأغاني**، م٨: ص ٢٩٦: «قال هارون بن الزيات حدثني أحمد بن إسماعيل الفهري عن أحمد بن عبدالعزيز بن علي بن ميمون عن معن بن خلاد عن أبيه قال: لما استنزل عبدالملك زفر بن الحارث الكلابي من قرقيسيا، أقعده معه على **سريره**، فدخل عليه ابن ذي الكلاع. فلما نظر إليه مع عبدالملك على **السرير** بكى. فقال له: ما يبكيك؟ فقال: يا أمير المؤمنين، كيف لا أبكي وسيف هذا يقطر من دماء قومي في طاعتهم لك وخلافه عليك، ثم هو معك على **السرير** وأنا على الأرض! قال: إني لم أجلسه معي أن يكون أكرم علي منك؛ ولكن لسانه لساني ... فبلغت الأخطل وهو يشرب وقال شعراً. فقال له عبدالملك: ما أخرج هذا منك يا أبا مالك إلا خطة في رأسك. قال: أجل والله يا أمير المؤمنين تجلس عدو الله هذا معك على **السرير** فقبض عبد الملك رجله ثم ضرب بها صدر زفر فقلبه عن **السرير**».

ويقول الأصفهاني في **الأغاني**، ١٩٥٧، م٨: ص ١٤٣-٤٤: «يذكر نافع مولى عبدالله بن جعفر، قدمنا مرة على معاوية ... قال نافع: ثم قدمنا على يزيد مع عبد الله بن جعفر بعد ما استخلف، فأجلسه على **سريره** ودخلت حاشية تسلم عليه ودخلت معهم».

٩٤ - المسعودي، ١٩٨٨. **مروج الذهب**، ج٣: ص ٣٩ - ٤٠.

في معرض حديثه عن أخلاق معاوية وسياسته، يقول المسعودي: كان يأذن في اليوم والليلة خمس مرات، ثم بعد صلاة الفجر... يخرج إلى مجلسه .. فيقول يا غلام اخرج **الكرسي**، فيخرج إلى المسجد فيوضع فيسند ظهره إلى المقصورة ويجلس على الكرسي ويقضي حوائج الناس ... حتى إذا لم يبق أحد دخل فيجلس على **السرير**، ثم يقول: ائذنوا للناس على قدر منازلهم ... حتى ينادي بالظهر فيخرج ويصلي ثم يجلس ويأذن لخاصة الخاصة ... ويجلس إلى العصر ثم يخرج فيصلي العصر ... حتى إذا كان في آخر أوقات العصر خرج وجلس على **سريره** ويؤذن للناس على قدر منازلهم».

٩٥ - الأصفهاني، ١٩٥٧. **الأغاني**، م٨: ص ٣٢٦؛ م٩: ص ١٩.

٩٦ - ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي، (د.ت). **المخصص**، م١، ج٣، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، ص ١٣٦-٣٧. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: ابن سيدة، **المخصص**.

يقول ابن سيدة: بأن **سرير** الملك هو صاحب العين والعرش والوثاب: هو **السرير**. والموثبان: هو الملك الذي يلازم **السرير**.

٩٧ - السهيلي، عبدالرحمن بن عبد الله، ١٩٧٨. **الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام**، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، ج٢. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ص ٢٤٨. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: السهيلي، ١٩٧٨. **الروض الأنف**.

٩٨ - ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد الحضرمي، ١٩٩٢. **تاريخ ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، م١. بيروت: دار الكتب العلمية، ص ٢٧٤. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: ابن خلدون، ١٩٩٢، **تاريخ ابن خلدون**. انظر أيضاً : Pedersen, 1993, Vol. VII: p. 74.

٩٩ - ابن خلدون، ١٩٩٢. **تاريخ ابن خلدون**، م١: ص ٢٧٤. يقول ابن خلدون: «وأما **السرير والمنبر والتخت** فهي أعواد منصوبة أو أرائك منضدة لجلوس السلطان عليها مرتفعاً عن أهل مجلسه أن يساويهم في الصعيد. ولم يزل ذلك من سنن الملوك قبل الإسلام، وفي دول العجم. وقد كانوا يجلسون على **أسرّة** الذهب. وكان لسليمان بن داود صلوات الله عليهما وسلامه **كرسي وسرير** من عاج مغشى بالذهب ... وأول من اتخذه في الإسلام معاوية واستأذن الناس فيه وقال لهم : إني قد بدنت فأذنوا له فاتخذه واتبعه الملوك الإسلاميون فيه وصار من منازع الأبهة. ولقد كان عمرو بن العاص بمصر يجلس في قصره على الأرض، ويأتيه المقوقس إلى قصره ومعه **سرير** من الذهب محمول على أيدي لجلوسه شأن الملوك، فيجلس عليه وهو أمامه، ولا يغيرون عليه وفاء له بما عقد معهم من الذمة وإطراحاً لأبهة الملك. ثم كان بعد ذلك لبني العباس والعبيديين وسائر ملوك الإسلام شرقاً وغرباً من **الأسرّة والمنابر والتخوت** ما عفا عن الأكاسرة والقياصرة». انظر أيضاً : عبد الرحيم، ١٩٨٨: ص ٤٠٦.

١٠٠- القلقشندي، شهاب الدين أحمد بن علي، (د.ت). **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، ج٢: ص١٣٢-٣٣. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: القلقشندي، **صبح الأعشى**.

يقول القلقشندي تحت عنوان الآلات الملوكية: «ومنها التخت ويُقال له: **السرير**، وهو ما يجلس عليه الملوك في المواكب، ولم يزل من رسوم الملوك قديماً وحديثاً، رفعة لمكان الملك في الجلوس عن غيره حتى لا يساويه غيره من جلسائه ... ثم هذه الأسرّة تختلف باختلاف حال الملوك، فتارة تكون من أبنية رخام ونحوه، وتارة تكون من خشب، وتارة تكون من فرش محشوة متراكبة؛ وقد حكي أنه كان لملوك الفُرس سرير من ذهب يجلسون عليه، وكان عمرو بن العاص (رض) وهو أمير مصر يجلس مع قومه على الأرض غير مرتفع عليهم، ويأتيه المقوقس ومعه سرير من ذهب، يحمل معه على الأيدي، فيجلس عليه فلا يمنعه عمرو من ذلك، إجراء له على عادته في الملك فيما قيل، لما عقده له من الذمة واتخذه معه من العهد».

١٠١- القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج٤: ص ٦-٧. يقول القلقشندي تحت عنوان رسوم الملك وآلاته: «... منها (سرير الملك) ويُقال له تخت. وهو من الأمور العامة للملوك، وقد تقدم أن أول من اتخذه مرتبة للجلوس عليها في الإسلام معاوية (رض) حين بدن، ثم تنافس الخلفاء والملوك بعده في الإسلام في ذلك حتى اتخذوا الأسرّة وكانت أسرّة خلفاء بني العباس ببغداد يبلغ علوها نحو سبعة أذرع. وهو في هذه المملكة منبر من رخام بصدر إيوان السلطان الذي يجلس فيه، وهو على هيئة منابر الجوامع، إلا أنه مستنداً إلى الحائط، وهذا المنبر يجلس عليه السلطان في يوم مهم كقدوم رسل عليه ونحو ذلك. وفي سائر الأيام يجلس على كرسي من خشب مغشي بالحرير، إذا أرخى رجليه كادتا أن تلحقا الأرض، وفي داخل قصوره يجلس على كرسي صغير من حديد يحمل معه إلى حيث يجلس».

١٠٢- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، ١٩٧٠. **أنساب الأشراف**، ج٥. بغداد: مكتبة المثنى، ص١١-١٢. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: البلاذري، ١٩٧٠. **أنساب الأشراف**.

يقول البلاذري: «تزوج سعيد بن العاص بن أبي أحيحة هند بنت الفرافصة بن الأحوص الكلبي فبلغ ذلك عثمان فكتب إليه إن كان لها أخت أن يخطبها عليه، فبعث سعيد إلى الفرافصة ... وكان نصرانياً أن زوج أمير المؤمنين ابنتك فقد ذكرها فقال لضب بن الفرافصة زوجها أمير المؤمنين فإنك على دينه فزوجه نائلة ... فلما دخلت على عثمان جلس على **سرير** وأجلست على **سرير**».

١٠٣- المسعودي،١٩٨٨. **مروج الذهب**، ج٣:ص٣٩-٤٠؛ Grabar, O. 1954. **Ceremonial and Art at the Umayyad Court**, Unpublished Ph. D. Dissertation. Yale: Princeton University: Pp. 27-28, 30-35.

- سيشار إليه لاحقاً هكذا: Grabar, 1954.

١٠٤- الأصفهاني، ١٩٥٨، **الأغاني**، م١٥: ص ١١٢.

١٠٥- المقريزي، **خطط**، ج٢: ٢٤٧؛ Pedersen, 1993, Vol. VII: p. 74; Becker, 1924, Vol. I, P. 458

١٠٦- الديار بكري، ١٩٧٠. **تاريخ الخميس**، م٢: ص٧٥؛ مؤنس، ١٩٨١: ص ٨٧.

١٠٧- الأصفهاني، ١٩٥٨، **الأغاني**، م١٥: ص ١١٢:

يقول الأصفهاني: روى الزبير عن مصعب بن عثمان، عن عبد الله بن عروة بن الزبير قال: خرجت مع أبي إلى الشام في زمن يزيد بن عبدالملك، فلما ماتت حبابة وأخرجت لم يستطع يزيد الركوب من الجزع ولا المشي، فحُمِلَ على **منبر** على رقاب الرجال ...»

Lammens, 1911, Vol. V. P. 241.

١٠٨- اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، م٢: ص ٢٦٥. يقول اليعقوبي: إن مقتل مصعب بن الزبير كان سنة ٧١ هـ وهو جالس على سريره، وذلك في موقعة تُعرف بدير الجاثليق، على بُعد فرسخين من الأنبار.

١٠٩- Lammens, H. 1911, "Le Califat de Yazid Ier, **Melanges de la Faculte Orientale**", Vol. V: Pp. 79 - 267, especially, p. 242; Becker, 1924, Vol. I: P. 458; Pedersen, 1993, Vol. VII: P. 73.

١١٠- Sauvaget, 1947: Pp. 140-43.

١١١- عبد الرحيم، ١٩٨٨: ص ٤٠٦.

١١٢- مؤنس، ١٩٨١: ص ٨٤.

١١٣- مؤنس، ١٩٨١: ص ٨٤.

١١٤- Hillenbrand, 1994: Pp. 47-48.

١١٥- مؤنس، ١٩٨١: ص ٨٥.

١١٦- عبد الرحيم، ١٩٨٨: ص ٤٠٨.

١١٧- مؤنس، ١٩٨١: ص ٨٧.

١١٨- شافعي، ١٩٧٠، م١: ٦٢٧-٢٨؛ مؤنس، ١٩٨١، ص ٨٦-٨٧.

١١٩- المقدسي، ١٩٨٧. **أحسن التقاسيم**: ص ٥٤، ٨٢؛ انظر أيضاً: مصطفى، شاكر، ١٩٨٨. **المدن في الإسلام حتى نهاية العصر العثماني**، ج١. الكويت: دار السلاسل، ص ٧١؛
Golmohammadi, 1993, Vol. VII: P. 76.

١٢٠- Golmohammadi, 1993, Vol. VII: P. 76.

١٢١- Golmohammadi, 1993, Vol. VII: P. 76.

١٢٢- Pedersen, 1993, Vol. VII: P. 75; Golmohammadi, 1993, Vol. VII: P. 78.

١٢٣- Schacht, 1957: P. 156؛ محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢٠-٢١.

١٢٤- محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢١.

١٢٥- ابن الحاج، ١٩٦٠. **المدخل**، م٢: ص ٢١٢؛ محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢١.

١٢٦- Schacht, 1957: P. 172.

يستثنى من ذلك المنبر في المسجد النبوي في المدينة والذي زود بمنبر خشبي وضع على قاعدة مثبتة قبل إعادة بناء ذلك المسجد في العصر الأموي، ولذلك ويعتبر المسجد النبوي في المدينة المسجد الوحيد في الإسلام ذا علاقة دينية.

انظر: Schacht, 1957: P. 172؛ انظر أيضاً: عبدالرحيم، ١٩٨٨: ص ٤٠٦.

١٢٧- Schacht, 1957: P. 149؛ محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢١.

تشير الدراسات إلى أن أول من وضع المنبر في المسجد الحرام الخليفة معاوية بن أبي سفيان وكان الخلفاء قبله يخطبون قائمين على الأرض. وفي رواية ابن جبير(ت ٦١٤هـ/١٢٠٥م) أن منبر الكعبة كان قائماً على أربع عجلات وموضوعاً قرب مقام إبراهيم، إذ كان يدفع إلى جانب الكعبة عند إلقاء الخطبة ويُعاد إلى مكانه بعد الانتهاء منها. انظر: محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢١.

١٢٨- Schacht, 1957: P. 149.

١٢٩- Creswell, 1979, Vol. II: P. 317.

١٣٠- Lane - Pool, 1888. **The Art of the Saracens in Egypt**. London: Pp 128,127.- سيشار إليه لاحقاً هكذا: Lane-Pool, 1888؛ محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢٢؛ Creswell, 1979, Vol. II: P. 319.

١٣١- Golmohammadi, 1993, Vol. VII: P. 77.

١٣٢- محمد، غازي رجب ١٩٧٢. «المسجد الأقصى بالحرم الشريف ببيت المقدس». **مجلة سومر**، عدد ٢٨ (ج١ +٢): ص ١٤٥. - سيشار إليه لاحقاً هكذا : محمد، ١٩٧٢.

انظر أيضاً: محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢٢؛ غوانمة، يوسف درويش، ٢٠٠١. القدس في العصرين الأيوبي والمملوكي، ص ١٧٣-٢٤٢ في **كتاب القدس عبر العصور**. إربد: جامعة اليرموك، ص١٩٢. ٢١٠.

١٣٣- انظر: Duncan, Alistair. 1972. The Nobel Sanctuary: Portrait of a Holy Place in Arab Jerusalem. London: Longman Group Limited, P. 70.

انظر أيضاً: محمد ١٩٧٥: ص ١٤٧؛ الروسان، ممدوح، ٢٠٠١، «القدس تحت الاحتلال الإسرائيلي ١٩٦٧- ٢٠٠٠»، ص ٣٦٣-٣٩٠ في **كتاب القدس عبر العصور**. إربد: جامعة اليرموك، ص ٣٧٣.

١٣٤- انظر محمد، ١٩٧٢: ص ١٤٧.

١٣٥- Burton-Page, I., 1993. "The Minbar in India", Pp. 97-80 in The Encyclopedia of Islam, Vol. VII. Edited by C.E. Bosworth, E. Van Donzel, W.P. Heinrchs and Ch. Pellat. Leiden- New York: E.J. Brill, especially, P. 79.

١٣٦- الجوسق: الحصن، وقيل هو شبيه بالحصن، وهي كلمة مُعرّبة وأصلها كوشك بالفارسية، والجوسق تعني القصر أيضاً: قال ابن بري: شاهد الجوسق الحصن قول النعمان من بني عدي:

لعل أمير المؤمنين يسوءه تنادمنا في الجوسق المتهدّم

انظر: ابن منظور، **لسان العرب المحيط**، (مادة : جسق)، ج١: ص ٤٥٩.

ويرى محمد أن الجوسق قد استعملت مجازاً على هذا الجزء من المنبر. انظر: محمد، ١٩٧٥: ص٢٢١.

١٣٧- Hillenbrand, 1994: P. 48.

١٣٨- Golmohammadi, 1993, Vol. VII: P. 78.

١٣٩- Golmohammadi, 1993, Vol. VII: P. 77.

١٤٠- Golmohammadi, 1993, Vol. VII: P. 76; Schacht, 1957, Vol. II: P. 149.

١٤١- Creswell, 1979, Vol. II: P. 143; Schacht, 1957: P. 149.

١٤٢- Creswell, 1979, Vol. II: Pp. 143-44; Schacht, 1957: P. 150.

١٤٣- Schacht, 1957: P. 150.

١٤٤- ياقوت الحموي، ١٩٥٧، **معجم البلدان**، م٥: ص ١٤٤.

استشهد ياقوت بشعر إبراهيم بن موسى بن صدّيق:

ليست شعري هل العقيق فسلع فقصور الجماء فالعرصتان

فإلى مسجد الرسول فما جا ز المصلّى فجانبي بُطحان

وقال شاعر آخر :

طربتُ إلى الحُور كالربرب تداعين في البلد المخصب

عمرن المصلّى ودور البلاط وتلك المساكن من يثرب

١٤٥- Pedersen, 1991, Vol. VI: P. 653.

١٤٦- Pedersen, 1991, Vol. VI: P. 653.

١٤٧- اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج٢: ص ٢٢٣؛ محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢٢-٢٣
Pedersen, 1991, Vol. VI: P. 653.

١٤٨- ابن الحاج، ١٩٦٠. **المدخل**، ج٢: ص ٢٨٦؛
Pedersen, 1991, Vol. VI: P. 653; 1993, Vol. VII: P. 74.

١٤٩- محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢٤؛ Pedersen, 1991, Vol. VI: P. 653

١٥٠- Pedersen, 1991, Vol. VI: P. 653.

١٥١- محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢٤.

١٥٢- كان قس بن ساعدة الإيادي على النصرانية وهو من حكماء العرب قبل الإسلام.

١٥٣- ابن تغري بردي ، **النجوم الزاهرة** ، ج١: ص ٣٥٠-٥١؛
Pedersen, 1991, Vol. VII: P.653

١٥٤- Lammens, 1907, Vol. II: Pp. 97-98.

١٥٥- Becker, 1906, Vol. I: P. 331.

١٥٦- Creswell, 1979, Vol. I, Pt. 1: P. 13.

يقول كريزويل بأن الرسول ﷺ اتخذ المنبر عندما أصبح رجل دولة يستقبل الوفود من جميع الجهات. أبو بكر عندما أصبح خليفة، تلقى البيعة وهو جالس على المنبر، وأن الخلفاء من بعده فعلوا نفس الشيء عندما أصبحوا خلفاء. كذلك ولاة الأقاليم في المناطق المفتوحة فعلوا نفس الشيء، إذ عند تعيينهم كانوا يصعدون المنبر ويعلنون نبأ تعيينهم على الناس، وكانوا لا يستطيعون ممارسة مهامهم قبل إعلان ذلك على المنبر. استشهد في ذلك بشعر الفرزدق حيث يقول:

ومن ورث العودين والخاتم الذي   له الملك والأرض الفضاء رحيبها

١٥٧- ابن خلدون، ١٩٩٢. **تاريخ ابن خلدون**، م١: ص ٢٧٤.

١٥٨- محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢٤.

١٥٩- محمد، ١٩٧٥(: ص ٢٢٥.

١٦٠- ابن سعد، **الطبقات** ، م١: ص ٢٥٣؛ السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ٤٢٦-٢٨.

١٦١- السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ص ٤٢٩؛ محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢٥.

١٦٢- ابن سعد، **الطبقات**، م١: ص ٢٥٠-٥٣؛ السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ٤٢٧.

١٦٣- ابن سعد، **الطبقات**، ج١: ص ٢٥٠-٥٣؛ ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج٧: ص ٢٥٣-٥٤.

١٦٤- السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ٤٢٧. - الترعة هي الباب وقيل الترعة الروضة.

١٦٥- ابن سعد، **الطبقات**، م١: ص ٢٥٤؛ السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ٤٢٧. وعقر الحوض: مصب الماء على الحوض.

١٦٦- ابن سعد، **الطبقات**، ج١: ص ٢٥٤؛ السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ٤٢٧؛ محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢٥.

١٦٧- السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ص ٤٢٧.

١٦٨- السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج١: ص ٤٢٧؛ Schacht, 1957: P. 163؛ محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢٥.

١٦٩- ابن سعد، **الطبقات**، م١: ص ٢٥٤؛ السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ص٤٠٦؛ محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢٦.

١٧٠- ابن سعد، **الطبقات**، م١: ص ٢٥٤.

١٧١- السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج١: ص ٢٨٢؛ الديار بكري. ١٩٧٠. **تاريخ الخميس**، م١: ص ٢٥٤؛ محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢٦.

يذكر ابن منظور أن القبطية عبارة عن ثياب كتان بيض رقاق تُعمل بمصر وهي منسوبة إلى القبط، والجمع قُباطيّ وقَباطيّ. قال الليث: لم ألزمت الثياب هذا للفظ غيّروا اللفظ فالإنسان قِبطي بالكسر والثوب قُبطي بالضم. وفي حديث أسامة: كساني رسول الله ﷺ قُبطية؛ والقُبطية: الثوب من ثياب مصر رقيقة بيضاء. وفي الحديث: إنه كسا إمرأة قُبطية مقال لها: مُرها فلتتخذ تحتها غلالة لا تصف حجم عظامها، وجمعها القباطي. ومنه حديث عمر (رض): لا تُلبسوا نساءكم القباطي فإنه لا تشفّ فإنه يصف. انظر ابن منظور **لسان العرب المحيط**، م٣، **مادة: قبط**: ص ٨ - ٩.

١٧٢- الديار بكري، ١٩٧٠. **تاريخ الخميس**، ٢: ص ٧٥-٧٦.

القطيفة: جمعها القطائف والقراطيف: فُرش مُخملة. والقطيفة: دثار مُخمل، وقيل كساء له خَمل، والجمع القطائف وقُطُف مثل صحائف وصُحف. وفي الحديث: تعس عبد القطيفة؛ هي كساء له خمل أي الذي يعمل لها ويهتم بتحصيلها ومنه القطائف التي تؤكل، وشُبّهت بخمل القطائف التي تفترش. انظر: ابن منظور، **لسان العرب المحيط**، م٣، **مادة قطف**: ص ١٢٢.

١٧٣- السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج١: ص ٢٨٢؛ الديار بكري، ١٩٧٠. **تاريخ الخميس**. ج٢: ص ٧٦؛ محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢٦.

يذكر ابن منظور في لسان العرب المحيط، م٣، **مادة لين**: ص ٤٢٤«اللين: ضد الخشونة. وفي الحديث: يتلون كتاب الله ليّناً أي سهلاً على ألسنتهم. واللينة: كالمِسورَة يُتوسّدُ بها. وفي الحديث: أن النبي ﷺ إذا عرّس بليل توسّد لينة، وإذا عرّس عند الصبح نصب ساعدَهُ؛ قال: اللينة كالمِسورَة أو الرفادة. وقوله تعالى في التنزيل العزيز: ﴿ما قطعتم من لينة﴾؛ قال: كل شيء من النخيل سوى العجوة فهو من اللين واحدته لينة وقال أبو اسحق: هي الألوان، الواحدة لُونة.

١٧٤- ابن الحاج، ١٩٦٠. **المدخل**، ج٢: ص ٧٤.

١٧٥- يروي ابن زبالة عن هشام بن عروة أن ابن الزبير كان يلبس منبر النبي ﷺ القباطي فسرقت امرأة قبطية فقطعها، وقال ابن النجار: لم يزل الخلفاء إلى يومنا هذا يرسلون في كلة سنة ثوباً من الحرير الأسود له علم ذهب يكسى به المنبر، قال: ولما كثرت الكسوة عندهم أخذوها فجعلوها ستوراً على أبواب الحرم. انظر: السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ص ٤١٢-١٣.

١٧٦- السمهودي، ١٩٧١. **وفاء الوفا**، ج٢: ص ٤١٣؛ محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢٦.

١٧٧- الطبري، ١٩٨٧. **تاريخ الرسل**، م٢: ص ٢٣٢-٣٤، ٢٤١-٤٦، ٥٨٩-٩٠؛ محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢٦؛ Pedersen, 1991, Vol. VI: P. 668.

١٧٨- الطبري، ١٩٨٧، **تاريخ الرسل**، م٣: ص ٢٠٩.

١٧٩- حسن، حسن إبراهيم، ١٩٦٥. **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ج٣. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص ٢٥١. سيشار إليه لاحقاً هكذا: حسن، **تاريخ الإسلام**.

١٨٠- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، ١٩٩٩. **البيان والتبيين**، م١: ج١-٣. تحقيق: درويش جويدي. بيروت: المكتبة الوطنية، ج١: ص ١٧٩. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: الجاحظ، ١٩٩٩. **البيان والتبيين**.

يذكر الجاحظ أنه كان لمحمد بن سليمان خطبة لا يغيّرا، قال صلى بنا خزيمة يوم النحر فخطب فلم يُسمع من كلامه إلا ذكر أمير المؤمنين الرشيد وولي عهده محمد. قال: وكان زهير بن محمد الضبي يداريه إذا قرع المنبر.

١٨١- انظر: المقريزي، **خطط**، ج٢: ص ٢١٦؛ Pedersen, 1991, Vol. VI: P. 669.

١٨٢- حسن، **تاريخ الإسلام**، ج٣: ص ٤٧، ٣٤٩.

يذكر حسن أن الخليفة الطائع أمر «بأن يخطب للملك عضد الدولة ببغداد في خطبة الجمعة وأن يضرب على باب عضد الدولة بالدبادب في أوقات الصلوات الخمس، وأن عضد الدولة كان أول من خوطب بالملك في الإسلام وأنه كان يُخطب له على المنابر يشاهنشاه الأعظم ملك الملوك. انظر حسن، **تاريخ الإسلام**، ج٣: ص ٤٧-٤٨.

كان عضد الدولة يُسمى أبا شجاع فناخسرو، لما نزل عمه عماد الدول إليه عن فارس واستولى أبو شجاع عليها بعد موته تلقب بلقب عضد الدولة. حسن، **تاريخ الإسلام**، ج٣: ص ٤٧.

١٨٣- حسن، **تاريخ الإسلام**، ج٣، ص ٢٥٠.

١٨٤- حسن، **تاريخ الإسلام**، ج٣: ص ٢٤٨.

١٨٥- المقريزي، **خطط**، ج٢: ص ٢١٦.

١٨٦- Pedersen, 1991, Vol. VI: P. 656; 1993, Vol. VII: P. 75.

١٨٧- الجاحظ،١٩٩٩. **البيان والتبيين**، م١، ج١:ص١٧٩؛ Pedersen, 1993, Vol. VII: P. 75

١٨٨- انظر: Pedersen, 1993, Vol. VII: P. 75.

١٨٩- انظر: Pedersen, 1991, Vol. VI: Pp. 657, 669.

١٩٠- انظر: Pedersen, 1993, Vol. VII: P. 669.

١٩١- انظر: Pedersen, 1993, Vol. VII: P. 669.

١٩٢- ابن عبد ربه، ١٩٦٢. **العقد الفريد**، ج٤. تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الإبياري. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص ٣٠٤. «... وعلى هذا المعنى قال إسحاق بن عيسى: أعيذ علياً بالله أن يكون قتل عثمان، وأعيذ عثمان أن يكون قتله عليٌ ...».

١٩٣- الطبري، ١٩٨٧. **تاريخ الرسل**، م٣: ص ٦٩-٧٠.

يقول الطبري: «وكان أهل الشام - فيما كتب إلي السرّي يذكر أن شعيباً حدثه عن سيف، وعن طلحة والزبير: لما قدم عليهما النعمان بن بشير بقميص عثمان (رض) الذي قتل فيه مخضباً بدمه وبأصابع نائلة زوجته مقطوعة بالبراجم ... وضع معاوية القميص على المنبر، وكتب بالخبر إلى الأجناد، وثاب إليه الناس، وبكوا سنة وهو على المنبر والأصابع معلقة فيه ... فمكثوا حول القميص سنة، والقميص يوضع كل يوم على المنبر ويجلله أحياناً فيلبسه».

انظر أيضاً: ابن الأثير، ١٩٦٥، **الكامل في التاريخ**، م٣: ص ١٩٢، ٢٧٥-٧٧.

١٩٤- البلاذري، ١٩٧٠، **أنساب الأشراف**، ج٥: ص ١٦٩.

انظر أيضاً : Pedersen, 1991, Vol. VI: P. 670.

١٩٥- محمد، ١٩٧٥: ص ٢٢٧.

١٩٦- البلاذري، ١٩٧٠. **أنساب الأشراف**، ج٥: ص ١٣٩.

١٩٧- البلاذري، ١٩٧٠. **أنساب الأشراف**، ج٥: ص ١٣٩.

١٩٨- ابن قيس الرقيات، عبيد الله، ١٩٧٠. **ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات**. تحقيق: د. محمد يوسف نجم. بيروت: دار صادر، ص ٨.- سيشار إليه لاحقاً هكذا: **ديوان ابن قيس الرقيات**، ١٩٧٠.

١٩٩- **ديوان ابن قيس الرقيات**، ١٩٧٠: ص ٥.

٢٠٠- الأصفهاني، ١٩٥٦، **الأغاني**، م٥: ص ٧٠.

٢٠١- جرير بن عطية الخطفى، ١٩٦٤. **ديوان جرير**، بيروت: دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، ص ٣٩٦. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: ديوان جرير، ١٩٦٤.

٢٠٢- **ديوان الفرزدق**، ١٩٨٧: ص ١٦٧.

٢٠٣- **ديوان الفرزدق**، ١٩٨٧: ص ١٦٧.

٢٠٤- **ديوان جرير**، ١٩٦٤: ص ١٨٦.

٢٠٥- **كتاب نقائض جرير والفرزدق**، ١٩٠٥، ليدن: مطبعة بريل. أعادت مكتبة المثنى ببغداد طبعه بالأوفست سنة ١٩٦٤، قاسم محمد الرجب، م١: ص ١١٨. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: **نقائض جرير والفرزدق**، ١٩٦٤.

يقصد بالمنبر الشرقي منبر البصرة، والبعض مثل ابن الأعرابي يقول هو منبر خراسان وذلك لأن البصرة غلب عليها أيام الفتنة سلمة بن ذؤيب الرياحي يوم قتل مسعود بن عمرو العتكي وغلب على الكوفة مطر بن ناجية اليربوعي.

٢٠٦- **نقائض جرير والفرزدق**، ١٩٦٤، م١: ص ٣٦٨؛ الجاحظ، ١٩٩٩. **البيان والتبيين**، م١، ج١: ص ١٧٧؛ الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم، ١٩٨٥. **عيون الأخبار**، ج٢، بيروت: ص ٢٨٣-٨٤. - سيشار إليه لاحقاً هكذا: الدينوري، **عيون الأخبار**.

٢٠٧ - ابن قتيبة الدينوري، **عيون الأخبار**، ج١: ص ١٧٧. ج٢، ص ٣١٣-١٤.

٢٠٨- الدينوري، **عيون الأخبار**، ج٢: ص ٢٨٢.

٢٠٩- **ديوان الفرزدق**، ١٩٨٧: ص ٢٩٠-٩١.

أراد بالسبعة: الخلفاء المروانيين ابتداء من مروان بن الحكم حتى هشام بن عبد الملك.

٢١٠- الدينوري، **عيون الأخبار**، ج٢: ٢٨٢.

٢١١- الدينوري، **عيون الأخبار**، ج٢: ٢٨٣.

٢١٢- الأصفهاني، ١٩٥٥، **الأغاني**، م٣: ص ٢١٣-١٤.

٢١٣- الجاحظ، ١٩٩٩، **البيان والتبيين**، ج١: ص ١٧٨.

٢١٤- الأصفهاني، ١٩٥٦، **الأغاني**، م٥: ص ٢٧٣-٧٤.

٢١٥- الأصفهاني، ١٩٥٦، **الأغاني**، م٥: ص ٣٦١-٦٢.

٢١٦- الأصفهاني، ١٩٥٦، **الأغاني**، م٦: ص ١٦.

٢١٧- الجاحظ، ١٩٩٩. **البيان والتبيين**، م١، ج١: ص ١٧٩.

لقد أضحت كلمة «أفكل» من الكلام المتروك، استخدمها الشاعر لوصف حالة خاصة، وهذه الكلمة مشتقة من فعل «فكل». والأفكل عن وزن أفعل: الرعدة تعلو الإنسان ولا يبنى منه فعل، أو هو مفكول: أي رعديد. ويقال: أخذ فلاناً أفكل إذا أخذته رعدة فارتعد من برد أو خوف. ومنه قول عائشة (رض): فأخذني أفكل وارتعدت من شدة الغيرة. والأفكل اسم الأفوه الأودي لرعدة كانت فيه. قال الأفوه:

تمنى الحماس أن تزور بلادنا　　　وتدرك ثأرا من رغانا بأفكل

انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، م٢، مادة فكل: ص ١١٢١.

٢١٨- الجاحظ، ١٩٩٩. **البيان والتبيين**، م١، ج١: ص ١٧٩.

٢١٩- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، م٥: ص ٢٩٠.

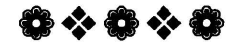
٢٢٠- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، م٤: ص ١٩٤.

٢٢١- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، م٥: ص ١٣٦؛ م٧، ص ١٤٦-٤٧.

٢٢٢- الأصفهاني، ١٩٥٥. **الأغاني**، م٣: ص ٢١٤، ٢٣٩؛ ١٩٥٦، م٥: ص ٢٧٤، ٣٦٢؛ ١٩٥٦، م٦: ص ١٦.

٢٢٣- Rosenthal, F. 1958. "**Political Thought in Medieval Islam.** Cambridge: P. 28.

- سيشار إليه لاحقا هكذا: Rosenthal, 1958.



« النهضــــة »

في نظـر السلطـان برغـش

من خلال وصف رحلة « تنزيه الأبصار »

د. أحمد ساسي الشتيوي

كلية الآداب - جامعة السلطان قابوس

سلطنــة عُمــان

« النهضــــة »
فـي نظـر السلطـان برغـش
من خلال وصف رحلة « تنزيـه الأبصـار »

د. أحمد ساسي الشتيوي
كلية الآداب - جامعة السلطان قابوس
سلطنــة عُمــان

ملخـــص :

النهضة ! نهضة العرب ! تلك المسألة الشائكة التي اختلفت فيها الآراء هي موضوع هذا البحث:

كان السلطان برغش بن سعيد (ح. ١٢٨٧/ ١٨٧٠-١٣٠٥/١٨٨٨) له رأي عملي في الدخول ببلده - زنجبار - إلى عصر النهضة.

عملنا يتكوّن من ثلاثة فصول تؤدي كلها إلى بلورة فكر السلطان:

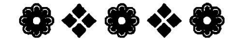
الفصل الأول سعينا - فيه - إلى معالجة قضية إبطال تجارة الرقيق التي كانت مفتاح النهضة لأنها وليدة العصر. وهي بمثابة مرحلة أساسية في عتق الإنسان من قيود الرق التي تقتل فيه الإرادة كلها، والملكات جميعها. تحدثنا في هذا الفصل عن أثر معاهدة سنة ١٨٧٣ بين السلطان وبريطانيا وما نتج عنها في نظر الإنكليز، وما كشفت عنه من عوائق حدّت من الإسراع في تطبيقها. وأنهينا الفصل بتوضيح بعض الفوائد التي جناها العبيد/ الأحرار.

الفصل الثاني حاولنا - فيه - العمل على تشكيل صورة نموذج التقدم الذي أغرى السلطان. ورأينا أن هذه الصورة تتكون من عنصرين: الأول يتمثل في التقدم الصناعي

الكبير الذي شاهده في لندن، وهو مدني وعسكري. والثاني هو العمران الذي غايته خدمة الإنسان وتيسير حياته مثل الحديقة العامة، والمستشفى، ودار العجز.

الفصل الثالث اهتممنا - فيه - بإبراز حقيقة النهضة، كما رآها السلطان. وقد عدّدنا فيه العوامل التي دفعت به إلى ولوج هذه المعمعة. وهي عوامل متنوعة، منها ما هو ثقافي، وما هو نفسي، وما هو سياسي، وما هو اقتصادي. وكلها تعود إلى مقتضيات العصر. وأردفنا الحديث عن هذه العوامل بتوضيح الكيفية التي - بها - يرى السلطان تحقيق مشروعه، وهي تنحصر في عنصرين متكاملين هما: الإعلاء من شأن العمل وتحويله إلى قيمة، والاستعانة بخبرة الإنكليز.

لقد كانت محاولة النهضة في زنجبار - في الحقيقة - إرهاصة أخيرة قبل السقوط في شبكة الاستعمار.



" Renaissance "

from the Perspective of Sultan Barghash: Description of Tanzieh Al[Absar Journey

Dr. Ahmad Sasi Al - Shetaiwi
Faculty of Arts
Sultan Qaboos University

Abstract

Arab Renaissance, which has long been controversial, is the focus of this research project.

Sultan Barghash Bin Said (Circa 1287-1305 Hijra/AD 1870-1888) held practical views as he led his country, Zanzibar, into the Renaissance period.

This project consists of three chapters, outlining the development of the Sultan's ideas.

The first chapter deals with the abolition of the slave trade, an indispensable endeavor to liberate man from the manacles of slavery, which hindered his will and obliterated his faculties. This chapter also explores the effect of the 1873 treaty between the Sultan and Great Britain, and the consequences thereof, from the British perspective, and the obstacles which hindered its prompt application. Towards the end of the chapter, I point out the benefits that the freed slaves reaped.

The second chapter attempts to draw an exemplary impression of the progress which fascinated the Sultan In fact, this impression consists of two elements: the first lies in the significant industrial

progress the Sultan witnessed in London, both civilian and military. The second impression is architectural, and whose purpose was to serve human beings and life as a whole, such as the building of the park, hospital and elderly institution.

The third chapter focuses on the reality of the Renaissance, as perceived by the Sultan, and enumerates the factors prompting the Sultan to become involved in the Renaissance. These factors are varied, some of which are cultural, psychological, political and economic; and are all inspired by the values of the period. These elements are discussed with regard to the Sultan's approach tot he project and the ways it could be achieved. In this, he relied on two complementary elements; the elevation of work and its conversion into value and the relaince on British expertise.

The Renaissance attempt in Zanzibar was thus the last of its kind before colonialism took over.



تعتبر رحلات العرب إلى الغرب - في القرن ١٩/١٣- من أهم الوسائل التي عرّفتهم على مظاهر حضارة أوربا المتقدمة. وتمثّل أوصاف [١] هذه الرحلات مجالات طافحةً بالآراء المختلفة في كيفية تحقيق «النهضة» [٢] التي يسعى إليها العرب. إلا أن رحالة ذا شأن سياسي هو السلطان برغش [٣] له رأي يخالف ما اعتدنا عليه من آراء الإصلاحيين والنهضويين. وهو رأي أقرب إلى العملي منه إلى النظري، نقله عنه كاتبه زاهر بن سعيد[٤] الذي صاحبه في تلك الرحلة في وصفه الذي عنونه بـ «تنزيه الأبصار والأفكار، في رحلة سلطان زنجبار [٥]» [٦] وقد بقي هذا الوصف مغموراً[٧] رغم أن الرحلة تمت سنة ١٨٧٥.

لقد توفر هذا النص على مادة كافية لوضع الملامح الدقيقة لتفكير هذا السطان في مسألة «النهضة» التي شغلته لخطورة الموقف الذي كانت تمر به بلاده.

ورأي السلطان يفتح لنا زاوية أخرى في هذه القضية تختلف عن زاوية الإصلاح العسكري[٨] أو زاوية الإصلاح السياسي [٩] أو زاوية الإصلاح الفكري [١٠]. لقد تميّز موقفه بمواجهة المشكلة مباشرة. ولم يبق متردداً، بل ورّط نفسه في صُلبها وكان ديدنه في حلّها محاولة إصلاح الإنسان.

إن اطلاعنا على هذا الوصف الطريف - من مدة قصيرة - حفّزنا على كتابة هذا البحث لإماطة اللثام عن رأي لم ينتشر، ولإثراء المعرفة بجانب آخر من مسألة «النهضة» وقد رأينا اتباع منهجية تسمح لنا ببلورة العناصر المكونة لهذه المسألة. فبدأنا بفصل خصّصناه لإبطال تجارة الرقيق. وهذا مدخل من أهم مداخل «النهضة» باعتبار أن الإنسان هو الغاية من هذه الحركة المعاصرة إلى جانب كونه أداة تحقيق هذه الحركة. ثم انتقلنا - في فصل ثانٍ - إلى العمل على تشكيل النموذج الحضاري الذي أغرى السلطان، وهو نموذج ركزّنا فيه على إبراز الجانب الإنساني وأهملنا الجانب العلمي أو الصناعي أو التقني.

وأنهينا البحث - في فصل ثالث - بتلمّس العوامل التي يمكن أن تُحدث « النهضة » كما شكّلها السلطان في الواقع الذي بدأ يصنعه.

ووجدنا مشكلة اعترضت سبيل البحث وهي: هل ننقل أفكار السلطان وأقواله بالمعنى أو بالحرف؟ واخترنا أن يكون الأسلوب الثاني لأنه أوفق وإن كان قد يؤدي إلى تزاحم الشواهد خصوصاً وأن لغة النص لغة القرن ١٣/١٩. ولنا حجّة تؤيد ما ذهبنا إليه وهي أن الأقوال التي سننقلها هي أقوال رجل سياسة. ومجال السياسة يقتضي الشواهد الصريحة والأدلة الصحيحة تلافياً لكل تأويل، ودفعاً لكل تحريف. وحرصنا على تلك الشواهد حتى أننا سقناها على علاتها. على أننا عمدنا إلى توضيح ما يقتضيه البحث العلمي من مصطلحات وتعريف بالأعلام. واجتهدنا - قدر الإمكان - في تدقيق بعض النواحي التاريخية.

تحريــر الإنســان

عرفت الحضارات القديمة تجارة الرقيق [١١] واستمرت هذه التجارة متوفّرة إلى القرن ١٢/١٨ حيث ظهرت أفكار فلسفية في أوربا تنادي بضرورة إلغاء هذه التجارة لأنها لا تليق بالإنسان. ولم تتحول هذه الأفكار إلى الواقع العملي إلا سنة ١٨٢٣م في بريطانيا. ثم إن الدولة البريطانية اتخذت قراراً جريئاً آخر وهو إلغاء هذه التجارة في سائر الدول التابعة لها سنة ١٨٣٣ [١٢] . ولا ندخل في مناقشة قضية الغايات الخفيّة في الوصول إلى هذا القرار، إنما يعنينا كيف حاولت أن تحقق هذا الهدف في زنجبار [١٣] بمعنى آخر نريد أن نتعرف على مدى استفادة السلطان برغش من تحرير العبيد.

إن بريطانيا قدمت مسألة تحرير العبيد للدول الأخرى على أنها حركة إنسانية تدخل في صميم نهضة الإنسان، فلا يمكن أن تحقق هذه الشعوب نهضتها والإنسان فيها يرزح في الأغلال، مفقود الإرادة. وكانت زنجبار من أهم الدول «الصديقة» التي تُزوّد سوق الرقيق باعتبارها مركزاً من مراكز تجميع العبيد [١٤] فعمدت بريطانيا إلى التعامل معها على مراحل:

المرحلة الأولى : التضييق على تجارة الرقيق. قد أبرمت مع السيد [١٥] سعيد بن سلطان [١٦] سنة ١٨٢٢ اتفاقية «مضمونها تحديد الدوائر التي يرخّص فيها للسفن التي تحمل علم السيد سعيد أن تمر فيها وهي شاحنة للرقيق بدون أن تتعرض السفن الإنجليزية لأسرها» [١٧].

المرحلة الثانية : إبرام معاهدة مع السيد سعيد سنة ١٨٤٥ «مضمونها منع استيراد الرقيق إلى داخل أملاك السيد سعيد في إفريقية [١٨] الشرقية. ومنع جلبهم من إفريقية لعُمان» [١٩].

المرحلة الثالثة : إبرام معاهدة أخرى سنة ١٨٧٣ مع السلطان برغش «لأجل إبطال الرقيق من سواحل إفريقية ومن أملاك زنجبار قاطبة» [٢٠].

ويمكن القول إن هذه المعاهدة الأخيرة هي التي أتت أكلُها لأن السلطان برغش اجتهد في تنفيذها. فكيف قابل الإنكليز جهوده؟ وما موقف السلطان من العمل الذي أنجزه؟ وما منافع العبيد/ الأحرار ؟

١ - رد فعل الإنكليز :

لئن تعدّدت أسباب رحلة السلطان برغش إلى لندن [٢١] فإن مسألة الرقيق لم تغب عن ذهنه، بل إننا وجدناه يعالج هذه المسألة في لقاءاته أغلبها حتى أن الصحيفة البريطانية «الديلي تلغراف» [٢٢] قد أوفدت صحفياً إلى مقر السلطان ليجري معه مقابلة. وأهم موضوع تركز عليه الحوار هو مسألة الرقيق ولم يرَ هذا الصحفي بُداً من الثناء على السلطان، فقال له «إنّ ما قدّمَتْهُ الأمة والدولة البريطانية في حق سعادتك من الإكرام والعزّ هو بعض من واجباتها وفروضها مما هي مدينة به لسعادتك لأجل جهادك معها في إبطال تجارة الرقيق في إفريقية. وإنّ جرائد لندن كلها قد حثت الدولة والأمة على تقديم الإكرام الواجب لسعادة أمير جليل وسيّد نبيل» [٢٣].

وموقف هذا الصحفي يعكس وجهة نظر الرأي العام. فقد أجمع المواطنون والمسؤولون على الاعتراف بفضل السلطان في إبطال تلك التجارة لما فيها من إهدار لكرامة الإنسان.

وكان المسؤولون لا يتردّدون في الإشادة بشجاعته وتحمّله تبعات تنفيذ المعاهدة. فهذا حاكم لندن [٢٤] ينبري في إطرائه قائلاً : أنت قد تفرّدت بحب الإنسانية وفتحت أبواب الحرية في وجوه قوم طالما نُكبوا بمصائب الرق والعبودية. وأنت أوّل سلطان عربي عقد معاهدة على إبطال تجارة الرقيق، وأنت أوّل من سطّر اسمه الشريف في صُحف تاريخ الحرية الإفريقية، وأنت أحق من سواك بنوال شرف حرية لندن القديمة وامتيازاتها المنيفة[٢٥] » [٢٦].

ولئن تجاوز الحاكم الحدود في تقرير الحقيقة إذ أنّ أوّل معاهدة في هذا المجال تمت - كما ذكرنا - مع السلطان سعيد سنة ١٨٢٢ فإن الحاكم أراد إبراز حيوية السلطان برغش في تنفيذ معاهدة ١٨٧٣.

ولم يبتعد والي منشستر [٢٧] عن إظهار ما تميّز به السلطان من إنسانية راقية، فلولا «سلامة قلبه الشفوق الرؤوف» ولولا حبّه للإنسان و «تحرير عباد الله من الرق والاعتناء في تهذيبهم وإصلاح شؤونهم» [٢٨] لما تحمّل أعباء تنفيذ المعاهدة. قد يكون السلطان محبّاً للخير فعلاً فالجهد الذي بذله يشي بذلك.

ولقد ذهب إعجاب والي ليفربول [٢٩] بجرأة السلطان على إبطال الرق إلى اعتباره شخصية عالمية فقال «قد حُقّ على أهل العالم المتمدّن أن يرفعوا مقام هذا السلطان النبيل ويشكروه على ما خوّل البشرية من الحرية والفلاح وعلى اتفاقه مع دولة بريطانيا على إبطال تجارة الرقيق في إفريقية» [٣٠].

هذه المواقف التي عكست الإعجاب بشجاعة السلطان لا تعكس حالة الرضا المطلق. فلئن اعترف المسؤولون الإنكليز بسعي السلطان الجاد لإنهاء مسألة تجارة الرقيق فإنّهم لم يُخفوا بعض المآخذ التي شابت هذا العمل. وهؤلاء المسؤولون يعلمون أن حَسم هذه المسألة المعقّدة تتجاوز إمكانيات السلطان ويعلمون أنه - أي الحسم - يحتاج إلى إمكانيات ووقت. ولكنهم تجاهلوا ذلك، أو هكذا تظاهروا بقصد المزيد من الضغط على السلطان وتحميله مسؤولية الفشل إن حدث ذلك. وبناءً على ألاعيب السياسة ومناوراتها ألفينا رئيس مجلس التجارة [٣١] في منشستر لا يخفي نقده للسلطان فيوجّه إليه الخطاب قائلاً:

قد صرنا في غاية الامتنان لسعادتك لأجل ما وعدت به أمتنا البريطانية، ولاشك أنك تفي بوعدك الصادق وتُبطل تجارة الرقيق تماماً » [٣٢].

ولئن كان رئيس مجلس التجارة قد مهد لنقده بشيء من الثناء لترويض نفس السلطان فإن الناطق باسم «جمعية إبطال تجارة الرقيق في إفريقية» [٣٣] لم يدّخر جهده في اتهام السلطان بالتقصير في الوفاء بالتزاماته التي أمضاها فقال له «أما السياح الذين طافوا في بلاد إفريقية فقد نقلوا إلى جمعيتنا أخباراً يعز علينا أن نسرد ذكرها على مسامع سعادتك. فقد قالوا: إن أكثر النخّاسين يجتمعون إلى زنجبار، ويجهزون سفنهم في أسواقها، ويسافرون منها بحراً في طلب الرقيق، ومتى نالوا ما تمنوا من صيد أولئك الزنوج منكودي الحظ رجعوا إلى زنجبار ونفقت تجارتهم في أسواقها. فلا يخامرنا ريب في أن هذا لا يسر سعادتك ولا تطيب نفسك الكريمة بهذه الأرباح الذميمة وإنك لتفرغنّ جهدك في إبطال هذه المنكرات القبيحة التي [ليس] [٣٤] فيها خير للأمة والملك» [٣٥].

وإذا كان السلطان بين مادح له ومجحف في حقه، فوجد الإطراء - عند بعض المسؤولين - بأن العمل الذي قام به لم يُسبق إليه، كما وجد القدح عند المسؤولين الآخرين لأنه لم يحقق ما تريده منه المعاهدة فإننا ألفينا موقفاً وسيطاً يمثله السير [٣٦] برتل فراير [٣٧]. فقد اعترف هذا المسؤول بواقع تعقّد المسألة وصرّح بأن إلغاء تجارة الرق يحتاج إلى وقت وأموال قد لا يكون للسلطان قِبل بها وقدرة عليها حتى ولو حسُنت نيّته ورقَ قلبه والتزم بتنفيذ المعاهدة. ولهذا عقد هذا المسؤول مقارنة بين الجهد الذي بذلته الدولة البريطانية [٣٨] وما يسعى السلطان إلى تحقيقه في زنجبار فقال: «إذا قابلنا حالة زنجبار مع حالة بلاد الإنكليز رأينا أن سعادة السيد برغش - أيده الله - قد فاق الإنكليز في مساعيه الحسنة من جهة عتق الرقيق. فإن الدولة البريطانية صرفت سنين عديدة ودراهم وافرة قبل أن تمكّنت من عتق الرقيق الذين كانوا في مستعمراتها ولم تنجح مساعيها وتفوز بوطرها إلا منذ بضع سنين فقط. والشيوخ الذين مازالوا أحياء منذ ذلك العهد إلى يومنا هذا يشهدون لنا بما عانته الدولة البريطانية من التعب والمصاعب في تحرير الرقيق في البلاد التابعة لها.

أمّا السيد برغش - أيّده اللّه - فقد نجح في إلغاء تجارة الرقيق وعتقهم في بلاده في برهة قصيرة من الزمان وإن قاسى مشقّات عظيمة. ومع هذه كله لم يكن تحت أمر سعادته أموال وافرة وذهب وضّاح مثلما كان تحت أمر الدولة البريطانية. فلا عجب إذا كان لسعادة السيد برغش فضل عظيم في هذا الأمر أكثر من الدولة البريطانية القوية بالمال والرجال»(٣٩).

والحقيقة أن هذا الكلام فيه شيء كثير من الصدق والموضوعية فالمعاهدة التي شرع في تنفيذها السلطان لم يمرّ عليها أكثر من عامين عندما سافر إلى لندن والتقى بهؤلاء المسؤولين القادحين. والحقيقة الأخرى هي أن السلطان قد واجه مشاكل معقّدة على ساحة الواقع. فما تلك المشاكل؟ وما موقف السلطان منها ؟

٢ - موقف السلطان :

لم يكن السلطان برغش متردداً في تنفيذ الاتفاقية رغم علمه بالخطورة التي تنطوي عليها. وسعيه إلى تنفيذها كان نابعاً من اقتناع مردّه إلى ثلاثة عوامل:

العامل الأول وعيه بأن إبطال تجارة الرقيق هي المدخل إلى النهضة بزنجبار. فثقافته جعلته يدرك أن الحرية باب واسع من أبواب بناء الإنسان الذي هو أداة النهضة. فلقد وجدناه يعبّر عن هذا الموقف عندما «رأى الإنكليز يتردّدون على الحدائق والجنائن وهم في حبور وسرور «فنظر إلى صحبه وقال «انظروا إلى هذا الشعب السعيد وإلى ما هم عليه من الحرية والغبطة. انظروا إلى أولادهم وبناتهم كيف يمرحون وهم آمنون، لا خوف عليهم ولا هم يجزعون» (٤٠) هكذا أدرك السلطان بعينه أن العبودية لا يمكن أن تصنع الحياة ولا يمكن أن تؤدي إلى النهضة لأن النهضة إرادة، والإرادة لا يملكها العبد.

العامل الثاني اعتباره العمل على إبطال الرق قُربة من القربات إلى اللّه. فهو القائل «إنّ ما فعلناه إلى الآن وما سوف نفعله في المستقبل - بعونه تعالى - فهو لوجه اللّه الكريم. وعسى أن يكون ذلك حسنة عند اللّه - جلّ جلاله وعمّ نواله - وهو حسبنا ونِعْم الوكيل»(٤١).

العامل الثالث تقديره أنّ تنفيذ المعاهدة إنما هو دليل مودة وصداقة بينه وبين الدولة البريطانية. فهو لم يفتأ - في كل مناسبة أثيرت فيها مسألة تجارة الرقيق - يُعبِّر عن هذا الشعور ويلحّ على إظهاره. وهذا قوله : «ما عدتُ اشتهي على الله شيئاً سوى أن يديم لي وداد الدولة البريطانية ما حييتُ، وأن يوطّد دعائم هذه الصلات الحبيبة على أسس الخلوص والاستقامة»[٤٢].

هذه العوامل تدل - إذن - على أن السلطان لم يكن يرفض إلغاء تجارة الرقيق أو يراوغ في تنفيذ المعاهدة، لأن العصر يقتضيها، والظروف الدولية تحتّمها، ووضع زنجبار التي يجب أن تنهض يدعو إليها. إلا أنه ليس كل ما تقتضيه الظروف قابلاً للتنفيذ. فلقد واجه السلطان صعوبات، وعوائق، عليه أن يتعامل معها بمرونة، ويواجهها بحنكة. من هذه الصعوبات نذكر :

(أ) اعتراض بعض أعوان السلطان الذين لهم مصالح خاصة تتعارض مع إبطال هذه التجارة من ناحية وتحرير الرقّ من ناحية أخرى. وقد عمد هؤلاء إلى إضفاء المصلحة العامة على مصالحهم وأظهروا أن إبطال هذه التجارة يؤدي إلى أضرار اقتصادية خطرة، وانحرافات اجتماعية قد تقضي على البلاد. وزعيم هؤلاء هو «الشيخ حمد بن سليمان [٤٣] كبير وزراء السيد برغش وأعظم مشيريه». فقد أعلن هذا الشيخ صراحة رفضه للمعاهدة وعدّ الاقتراحات التي فيها «علة خراب المملكة وسبب خسارة عظمى له ولجميع أغنياء بلاده لأنه صاحب أراض واسعة وعقارات وافرة، وكان مستولياً على عدد غفير من الرقيق يحرثون أراضيه ويزرعونها ويجمعون غلالها»[٤٤].

(ب) رفض «رئيس النخّاسين المدعو ميرابو» التخلي عن تجارة الرقيق. وكل تجارة لها حُماتها ومحتكروها والمدافعون عنها والمستفيدون منها. فهذا الرئيس «كان يحاول منع إبطال تجارة الرقيق في إفريقية»[٤٥] وقد ضيّق السلطان برغش على هذا «الرئيس» واعترض سبيله حتى «انكسرت شوكته (...) بهمّة ملك أوكندا[٤٦] وقد أرسل سفيراً إلى زنجبار يطلب العفو عمّا فرط منه في الماضي، ويَعِد بصَرف همته إلى إبطال تجارة الرقيق ما استطاع»[٤٧].

(جـ) طبيعة العبيد: إذا كان السلطان قد استطاع التغلب على الصعوبتين السابقتين بعد عناء فإنه واجه صعوبة كأداء تتمثل في طبيعة الرقيق أنفسهم. فقد ألِفوا الاستبعاد واستمرؤوه، وصار لهم هذا الإلف جبلّة يرفضون مفارقتها والإنسان ابن عوائده[٤٨]. والحقيقة أن طبيعة الرق طبيعة معقدة في ذاتها. فالعبد قد فَقَدَ منبته، وجهل أصله، وضاعت هويته، خصوصاً إذا اختُطف صغيراً، أو بيع غضاً [٤٩]. ثم إن هؤلاء العبيد ألفوا الأعمال الفلاحية في حقول القرنفل[٥٠] والنارجيل[٥١] فكانوا هم أنفسهم يخافون من تحريرهم لأن ذلك قد يكون سبباً في ركود «همّتهم عن الكدّ والحركة»[٥٢]. وكان السلطان برغش واعياً بتعقد المشكلة فلخصّها في قوله : «عرّضتُ نفسي لأخطار مهولة بإدخال الإصلاح الأوروبي في قوم لم يعتادوا عليه. وهذا يجري في كل أمّة سواء كانت متمدنة تمام التمدّن أو غير متمدّنة. فإن تغيير عوائد القوم من أصعب الأمور التي يجريها رجال الإصلاح. ولابد لكل مصلح من أن يتذرّع بالجرأة ويقتحم الأخطار. ومن لم يقتحم الأهوال لا ينل الآمال»[٥٣].

(د) واقع تجارة الرقيق: هذه التجارة في نظر السلطان - ليست تجارة طارئة أو حادثة في زمن قصير، أو خاصة بشعب دون شعب، وإنما هي «تجارة أنشأتها الأجيال»[٥٤] وشاركت فيها سائر الدول. وليست متعلقة بالسلطان برغش وحده. ولهذا وجدناه يردّ بعنف على مَنْ لامه في تجارة شبيهة بتجارة الرقيق - وهي تجارة العاج التي تتسبب في قتل الأفيال - فقال : «إنْ اعترض [أحد] علينا وقال : إنّ الإبقاء على الأفيال خير من التجارة بأسنانها وعظامها، قلنا له: حَرِّمْ أولاً على أُمتك اتخاذ العاج سبيلاً للتجارة، فتكسد سوقه ويكفّ الأفارقة عن قنص الأفيال وقتلها»[٥٥].

(هـ) جغرافية البلاد الإفريقية : قارة إفريقيا واسعة، وذات تضاريس متشعّبة، وأدغال مجهولة، وقبائل منتشرة، ومسالك غير مأمونة. والحركة في أراضيها حُكر على النخّاسين الأقوياء. فاستئصال شأفة هؤلاء أمر دونه خرط القتاد. ولهذا وجدنا القس جرجس باجر[٥٦] ينبري موضحاً للمشكلة في قوله: «ليس بخاف عليكم ما لسعادته من البلاد الواسعة مساحة والشاسعة مسافة، وأملاكه في أصل البرّ تبعد عن سواحل

البحر والبنادر[٥٧] ويصعب على رجاله السّعي في إثر النخّاسين وجَلابة [٥٨] الرقيق في تلك القفار عسيرة المفاوز»[٥٩].

هذه الصعوبات لم تمنع السلطان من السعي الدؤوب في القضاء على تجارة الرقيق. فقد كان مخلصاً للأسباب التي ذكرنا، والدليل على أنه كان جَلْداً فعلاً، ومُصراً حقاً على تضحيته بمصالح اقتصادية واجتماعية عاجلة. إلا أنّ هذا لم يمنعه من الوقوف في وجه المسؤولين الإنكليز الذين اكتفوا بالإشادة - في أغلبهم - بجرأة السلطان وأكثروا من الإطراء، وهو يعلم أن الإطراء لا يصنع الدول، ولا يحمي الشعوب، ولا يضمن النهضة والتقدّم. فقد كان يرى أن من واجبه الرد على هذه الإطراءات بما يقابلها من النقد والتصحيح وبما ينفع بلاده. ذلك أن هؤلاء المسؤولين قد تجاهلوا الحديث عن المتاعب التي ألمّت به نتيجة تنفيذ المعاهدة. وهذا ما فعله مع والي ليفربول الذي أطراه فما كان منه إلا أن قال له : «أمّا ما أشرتم إليه من جري إبطال تجارة الرقيق في بلادنا فقد تجشّمنا أتعاباً عظيمة وخسائر باهظة وصرنا عرضة لأخطار مبرحة» [٦٠].

هذا التصريح أمام هذا المسؤول الكبير يعكس عدم الرضا عن سياسة بريطانيا إزاءه بل يشي بالشعور بالغبن واللامبالاة إذ لم يقاسمه الإنكليز معاناته في أمر قد فرضوه عليه، والحال أنه كان يتوقع البحث في المشاكل الناجمة عن إبطال هذه التجارة. وما كانت رحلته الخطرة إلا لهذا السبب الأهمّ.

ويبدو أنّ الحكومة البريطانية قد ماطلته أو أنّها تأخرت في الإسراع إلى مساعدته. وكان هو مستعداً ليفضح هذا السلوك، ويُعلن للملأ «أنّه خسر نحو ١٠٠٠٠ ليرة سنوياً من جرّاء إبطال تجارة الرقيق في بلاده» [٦١] وإذا لم تعوّض له الدولة البريطانية هذه الخسائر أو بعضها فإن ذلك من باب الإهانة [٦٢] وحتى يُعلم الجمهور البريطاني بهذا الوضع وجدناه يُعلن لمبعوث «الدايلي تلغراف» [٦٣] قوله : «الأقوال ليست كالأفعال، ومجرد الكلام لا يقوم بأعباء الأمور المهمة. فأنتم - يا معشر الإنكليز - تكتفون بالثناء عليّ لأجل ما قاسيته من الأخطار وخسرته من الأموال بسبب إبطال تجارة الرقيق، وأنا أعاني المشقّات وأقتحم الأخطار وأخسر الأموال» [٦٤].

وألفيناه مرة أخرى ينتبه إلى فخّ المغالطة الذي دأب عليه المسؤولون الإنكليز بالثناء عليه، فلم ينطل عليه وصفه بأنه «أول سلطان عربي عقد معاهدة على إبطال تجارة الرقيق»(٦٥) فردّ على صاحب هذا الكلام - وهو حاكم لندن - بالقول : «ما أتمنّاه (...) هو أنّكم لا تقفون عند هذا الحد وتقتصرون على إظهار المعروف بالكلام الداوي فقط، بل أن تقرنوا القول بالعمل، وتفتحوا ليس أفواهكم فقط بل خزائن أموالكم وتبذلوها في تحرير الرقيق بإفريقية كما بذل جدودكم خزائن أموالهم في تحرير الرقيق ببلادكم. وأنتم تعلمون علم اليقين أنّ من قال وفعل كان نِعْم الرجل»(٦٦).

٣ - عناية الإنكليز بالرقيق / الأحرار :

إنّ إبطال تجارة الرقيق - في أوربا - كانت قضية إنسانية في القرن ١٣/١٩. وكانت الدول الاستعمارية وعلى رأسها بريطانيا بريطانيا تعتبرها مسألة جوهرية تدخل ضمن تحرير الإنسان الإفريقي وإدخاله التاريخ المعاصر وتمكينه من المشاركة في حضارتها. ذلك هو مدخل بريطانيا إلى إبطال هذه التجارة. ولا يتسنى تحقيق هذه الغاية «النبيلة» إلا بتوفّر مؤسسات أو لنقل جمعيات تختص بالعمل على إخراج الإرادة إلى حيّز الواقع. ولهذا وجدنا الإنكليز يكوّنون ثلاث جمعيات وهي «الجمعية الجغرافية الملوكية» (٦٧) و«جمعية المُرسلين(٦٨) » (٦٩) و«جمعية إبطال تجارة الرقيق» (٧٠). وكان من أهداف هذه الجمعيات مساعدة الدولة البريطانية على تنفيذ مشروعها بإقناع من لهم سلطة على تجارة الرقيق أو لهم مصالح فيها كما كانت تعمل على تحسين حال العبيد/الأحرار.

وقد قامت هذه الجمعيات - فعلاً - بعدّة نشاطات، وأثمرت جهودها بعض النتائج. ولم تكن هذه الجمعيات لتحقّق هذه النتائج لولا أنها كانت تعمل بمساعدة الدولة البريطانية وحكّام الدول الإفريقية ومنهم السلطان برغش. لقد كان هذا السلطان على علم بنشاط هذه الجمعيات بل كانت تطلب منه العون وكان هو لا يتردد في مساعدتها وتسهيل حركتها في زنجبار وفي الأراضي الإفريقية. ونذكر فيما يلي بعض إنجازاتها:

(أ) اكتشاف إفريقيا: هذا النشاط يدخل ضمن تحديد الجغرافيا البشرية لهذه القارة المجهولة ومعرفة المسالك التي تساعد على الوصول إلى التجمعات البشرية من قبائل وقرى هي مصدر الرقيق. وقد ذكر كاتم سرّ «جمعية المرسلين» أمام حضرة السلطان برغش أن «الدكتور أكراب[٧١] قد نبغ في سياحته في قارة إفريقية واكتشف فيها أموراً مهمة في فن الجغرافيا»[٧٢] ولم يكن هذا النشاط خاصاً بهذه الجمعية بل إنه في نشاط «الجمعية الجغرافية» أدخل. والحقيقة أنه يوجد تنسيق وتعاون بين الجمعيات المعنية بالرقيق. وكانت هذه الجمعيات تعمل جميعاً على اكتشاف إفريقيا والتعرّف على أدغالها وأنهارها وبحيراتها وفيافيها وأحراشها وصحاريها. لقد تراجعت فكرة الخوف من إفريقيا الداخلية[٧٣] وصار علماء الجمعية الجغرافية، وغيرهم، لا يتردّدون في التوغل داخل تلك القارة.

وقد عقدت هذه الجمعية محفلاً احتفاءً بالسلطان[٧٤] وأعلنت أنه فيها عضو شرفي[٧٥]. وقد أشاد أحد أعضائها بفضل هذا السلطان عليها وانفتاحه على نشاطها وتشجيعه لأعضائها إذ أنّه «أبدى غاية العناية بمساعدة جميع السيّاح الذين أرسلتهم هذه الجمعية للسياحة في إفريقية واكتشاف خبايا تلك القارة الواسعة»[٧٦]، وأن مساعدته لم تكن بالتشجيع والكلمة الطيبة وإنما كان عملياً فلولاً ذلك «لما تمكّنت هذه الجمعية الجغرافية من إرسال مُدَد ونَجدة ومؤونة إلى رجالها السائحين في داخل قارة إفريقية»[٧٧].

وكانت «جمعية المرسلين» تستفيد من المعلومات الجغرافية في القيام بنشاطها ولا غرو - حينئذ - أن قدّم رئيس هذه الجمعية «إلى سعادة السلطان كتاباً مموّهة حواشيه بمحلول الذهب يحتوي على خرائط رسم الأرض»[٧٨].

(ب) دراسة اللغات الإفريقية : كان «المرسلون» يتوغلون في صلب حياة السكان الأفارقة والتّعرف على عاداتهم وتقاليدهم وأنشطتهم وأنماط معاشهم، وكانوا يداخلونهم في حياتهم الخاصة ويحفظون لغاتهم ويُكلّمونهم. وقد أدّى الأمر بهؤلاء المرسلين إلى دراسة تلك اللغات وتدوينها حتى أنّ أحدهم و«اسمه ريمان[٧٩] قد برع في اتقان لغة الزنوج حتى صار كواحد منهم في لهجة اللسان وأوسعهم علماً في جوامع الكلام»[٨٠].

وليس غريباً أن تتحقق مثل هذه النتائج. فقد تعامل الإنكليز مع الزنوج تعاملاً فيه جانب كبير من الإنسانية إذ أرادوا أن يتعرفوا عليهم ويستفيدوا منهم. وهذه العناية واضحة في دراسة أوضاعهم دراسة علمية، وليس غريباً أيضاً أن تؤتي هذه الجهود أُكُلُها فيهدي «عمدة المرسلين (السلطان) كتاباً نفيساً يحتوي على أخصّ لغات الزنوج الخاضعين لُملك سعادته» (٨١). ولا يجوز أن ننظر - دائماً - نظرة الرِّيبة إلى هؤلاء الغربيين الذين تحملوا المخاطر وبذلوا الجهود (٨٢) في خدمة الزنوج عموماً والعبيد خصوصاً.

(جـ) تعليم الزنوج : إن العرب الذين وصلوا إلى إفريقيا الشرقية لم يهتموا بتعليم الزنوج رعاياهم وعبيدهم. كيف تشغلهم هذه المهمة النبيلة وهم - أنفسهم - يعمّهم الجهل ويحركهم الطمع ويأسرهم الربح (٨٣). أما «جمعية المرسلين» فقد كان نشر التعليم إحدى غاياتها في القارة الإفريقية. وقد كشف عن هذا النشاط كاتم سرّها فقال في حضرة السلطان : «قد أنشأت جماعة المرسلين مدارس ومنازل لتهذيب الزنوج في سواحل إفريقية الشرقية منذ أربعين سنة. وأكبر مراكزها في جزيرة ممباسا (٨٤) على مسافة مائة ميل من جزيرة زنجبار. ولها مركز آخر في أصل البر على مسافة نحو ٣٠ ميلاً من الساحل» (٨٥).

وكانت هذه الجمعية مدركة للخطر من جانب العرب ومتوجسة منهم خيفة فكانت تتوخّى الحذر ولا تلامسهم ولا تهتم بتعليمهم ولهذا «اقتصر هؤلاء المرسلون على تعليم الزنوج وتهذيبهم ولم يتعرّضوا إلى العرب والمسلمين» (٨٦).

(د) التدريب على الحِرَف : لم تكتف «جمعية المرسلين» بالتعليم النظري الذي يهذّب النفس ويُعلّم الآداب ويربّي الأخلاق ويوعّي الفكر، والزنوج كانوا في حاجة ماسة لمثل هذه المعاني والقيم، وإنما اعتنت أيضاً بعيشهم. وكان اهتمامها أكبر بالرقيق/ الأحرار. ذلك أن هؤلاء كانوا لا يُتقنون إلا الأعمال الحقلية التي أَلِفُوها وتعوّدوا عليها. فتحريرهم وفك رقابهم من العبودية لا يكفيهم، بل لا يتيح لهم فرصة الاندماج في الحياة العامة بل لا يوفّر لهم القوت (٨٧). وللتخفيف من هذا الواقع المأساوي عهدت الجمعية إلى تعليمهم بعض المهن التي تحميهم من الجوع الذي يتهددهم. وهذا ما فعله أحد المرسلين فقد ذهب «إلى ممباسا لينشئ محلاً يأوي إليه الرقيق المعتوقون وقد أخذ معه سبعة رجال ليساعدوه

في هذا العمل المبرور. وقد عولوا على تعليم أولئك الرقيق المعتوقين صناعة الحراثة والزراعة. وباقي الصنائع اللازمة لقيام المعيشة ونجاح التمدّن »[٨٨].

هذا الجهد الذي كانت الجمعية تبذله لم يكن خافياً - كما قلنا - عن الدولة البريطانية. فقد كان التعاون بينهما وثيقاً. وكانت الدولة تمد الجمعية بالمساعدات رغم أنها خيرية. وهذا يعطينا فكرة عن واقع النهضة التي حققتها بريطانيا في القرن ١٩/١٣. فهي دولة مؤسسات تتعاون فيما بينها ولا تتناقض. ولا عجب حينئذ أن «ذكر سار بارتل فرير في مخابراته مع الدولة البريطانية المحفوظة في كتاب الدولة الأزرق [٨٩] (...) سعي هؤلاء المرسلين في تهذيب الرقيق المعتوقين وتعليمهم واجبات الإنسانية في ظلّ ظليل سعادة السيد برغش سلطان زنجبار وما يليها »[٩٠].

ويبدو أن الجمعية كانت تستشير الملكة وتسترشدها وتنسق معها العمل. وليس غريباً أن يتم ذلك بين جمعية في حاجة إلى السند والمد وملكة أدهشت السلطان برغش بشخصيتها وحضورها السياسي والإنساني[٩١]. وواضح أن هذه الملكة كانت توجّه الجمعية إلى أفضل الأعمال فكان أن «وعدت هذه الجمعية جلالة الملكة أن يعتني أولئك المرسلون بتهذيب جميع الرقيق الذين يسلّمون لعنايتها وأن يعلّموهم جميع الصنائع اللازمة»[٩٢].

نحن - إذن - أمام أعمال عظيمة قامت بها الجمعيات الثلاث، وهي جمعيات لم تتأخّر في استقبال السلطان برغش أحسن استقبال وفي اطلاعه على نشاطاتها وجهودها، وهي تروم الحصول على عونه ومساندته، وهي - أيضاً - تريد الكشف له عن أهمية تحرير العبيد وإبطال الاتجار بهم في النهضة التي يأمل تحقيقها. لقد أرادت هذه الجمعيات أن تُثبت له وللمتردّدين من أعوانه والخائفين أن الفوائد من تحرير العبيد أكبر من الاتجار بهم. وكانت أكثر هذه الجمعيات حرصاً على إشراك السلطان في عملها هي «جمعية المرسلين» فماذا كان موقف السلطان من نشاط هذه الجمعية؟

الحقيقة التي لاشك فيها أن السلطان لم ير غضاضة في نشاط أفراد هذه الجمعية أو غيرها من الجمعيات. ولهذا وجدناه يردّ على سؤال صحافي من «الديلي تلغراف» بقوله:

«قد بذلتُ وُسعي بطيبة الخاطر في مساعدة مستر استانلي [٩٣] وجميع الإنكليز الذين ساحوا في إفريقية، وأودّ لو أن يرجع مستر استانلي ماراً ببلادي حتى كنت أقوم بمساعدته حق المساعدة، ولكنه لا يرجع عن طريق بلادي. وأؤمّل أن يكون سعيه مقروناً بالنجاح» [٩٤].

وكان السلطان يساعد على تذليل الصعاب في طريق عمل «جمعية المرسلين» حتى فيما يهم اقتناء الأراضي لبناء المدارس أو المآوي العامة. وهذا ما حقّقه لهذه الجمعية من ممباسا ذلك أن حاكمها «تعرّض للمرسلين وأنكر عليهم قطعة من الأرض طولها نحو مسافة ميل كان يحتاج إليها المرسلون لإنشاء مدرسة» فما كان من السلطان إلا أن أرسل إليه «أن لا ينغّص على المرسلين ولا ينكر عليهم شيئاً مما يحتاجون إليه» [٩٥].

وقد بلغت رعاية السلطان لهذه الجمعية أن «أمر أن تُعفى - من المكوس والضرائب - جميع الأمتعة والبضائع التي سيجلبها المرسلون من أوربا إلى بلاده لحاجة المدارس ولوازم المرسلين» [٩٦].

وهكذا كانت مسألة الرقيق في القرن ١٣/١٩ من أهم المسائل المتصلة بالتقدم في أوربّا وبالنهضة في زنجبار. وكان السطان برغش قد عاشها بجميع أبعادها وتعقيداتها لأنها تُمثّل مرحلة تحوّل إنساني لا شبيه لها. ولم يكن السلطان - رغم اضطراره لإرضاء الدولة البريطانية، ورغم خوفه من الاضطرابات الاجتماعية، ورغم الضرر الاقتصادي الذي لحقه - رغم ذلك كلّه فإنه انتظم في هذه الحركة العالمية التي بدأتها أوربّا ثم انتقلت إلى مستعمراتها.

لقد اقتنع السلطان برغش - أو هكذا يبدو - بأن دخول عصر النهضة في بلاده لا يتحقق إلا بتحرير الإنسان .

نموذج التقدم :

إن أوربا قد دخلت - في القرن ١٣/١٩ - عصر التقدم بلا منازع. فهي - فضلاً - عن الثورة التي حققتها في مجال حقوق الإنسان بإبطال تجارة الرقيق - فإنها عرفت ثورتين

أخريين أولاهما الثورة الصناعية. وهي ثورة ما كانت لتحدث لولا اكتشاف طاقة البخار [٩٧] ثم الكهرباء [٩٨] وبذلك انتقلت أوربا من الإنتاج العضلي إلى الإنتاج الصناعي الميكانيكي [٩٩] . أما ثانيتهما فهي الثورة العمرانية التي أدت إلى تحسين نوعية حياة الإنسان.

وإذا كانت أوربا قد تقدمت فإن السلطان برغش يريد أن ينهض ببلده. فالنهضة أولاً لأنها وعي بالتاريخ، ثم التقدم ثانياً لأنه دخول في التاريخ. وكانت هذه النهضة تحتاج إلى نموذج. وهذا النموذج رآه السلطان في أوربا «الغنية بكنوز المعارف والصنائع وأسباب الحضارة والعمران»، والتعرّف عليه - مباشرة - هي من أسباب سفره إليها «ليرى ما فيها يستحق نقله إلى بلاده» [١٠٠]. ولنقصر حديثنا - في هذا المجال - على مظهرين من مظاهر التقدم عبّر السلطان عن رأيه فيهما، وهما الصناعة، والعمران.

١ - الصناعة :

إن الصناعة لم تكن غريبة عن السلطان برغش. فقد وصلت آثارها إليه في زنجبار. وهو قد ركب باخرة [١٠١] للسفر إلى أوربا، إلا أنه - في لندن - سيشاهد بعض المصانع التي صنعت تلك الآلات العجيبة التي تعرّف عليها أثناء استعمالها. الآن سيرى كيف تحولّت قطع الحديد والصلب إلى وسائل ينتفع بها الإنسان. ولقد رأينا الحديث في نوعين من الصناعة هما المدنية والعسكرية.

(أ) الصناعة المدنية : هذه الصناعة يحتاج إليها الناس لتسهيل حياتهم وقضاء حاجاتهم والتخفيف عنهم من أعباء الكدّ وبذل الجهد، ومن الصناعات التي تعرّف عليها السلطان نذكر:

❖ **صناعة الاتصالات :** هذه الصناعة تعرّف عليها السلطان عندما زار البوسطة [١٠١] وشاهد الموظفين منكبّين على العمل بالتلغراف [١٠٣] «فوقف (...) ينظر بسرور عظيم إلى ألف شاب منصبّين على إرسال الرسائل التغرافية إلى جميع بلاد الدنيا بسرعة البرق» [١٠٤]. وكان هذا المشهد كافياً لمعرفة موقف السلطان من هذه الخدمة العصرية التي ألغت المسافات

وسهّلت الأعمال وقوّت العلاقات إلا أنه « تعجّب كثيراً لما رأى واحداً من أولئك الشبّان قد أرسل رسالة برقية إلى عدن، واسترجع جوابها في برهة بضع دقائق يقول فيها مرسلها ما حرفيته: (الطقس في عدن صحو، والريح خامدة) »(١٠٥).

ولم يترك المسؤول المصاحب للسلطان فرصة البقاء تحت سيطرة الدهشة من هذه الغريبة من« الغرائب »(١٠٦) وأراد أن يقنعه بأن المسألة بسيطة ولا تتجاوز كونها آلة تقوم بخدمة، فطلب منه « أن يخاطب بالتلغراف واحداً من رجال دولته بعدن» وقام أحد الشبّان بإرسال الرسالة «فلم تمر دقائق قليلة إلا وأتاه الجواب من الوكيل المومأ إليه يقول فيه : (ماجدٌ عندنا خبر مهم نرفعه إلى سعادتك ...) فسُرّ السيد غاية السرور بذلك، وأثنى على مدير التلغراف وشكر له مكارمه »(١٠٧).

❖ **صناعة الأوراق المالية** : وقد شاهد هذه الصناعة في « بنك أف إنكلند »(١٠٨)كما شاهد سكّ النقود في « دار السكة »(١٠٩). وكان المشهد فاتناً، يرى السلطان بعينيه «طبع أوراق البنك». وقد يتبادر للذهن أن قيمة تلك الأوراق هي محلّ الفتنة والحقيقة أن الفتنة نشأت من طريقة العمل. لقد «سُرّ السيد غاية السرور بما رأى (...) من الأوائل(١١٠) التي كانت تطبع أوراق بنك بقيمة خمسة ليرات (باون)(١١١) وأوراق بقيمة عشرين روبية(١١٢) لحكومة الهند(١١٣) »(١١٤).

ولم يكن السلطان - كما قد يصنع الوهم - في دهشة ذهول، وإنما كان في دهشة علم. لقد حرك فيه مشهد الآلات العجيبة أسئلة حبّ الفهم، فَهمْ عمل هذه الآلات لأنها سر التقدم. فألفيناه «لفرط سروره بتلك الأوائل الغريبة التركيب (...) يستقصي في أحوالها، ويستفهم من مدير البنك عن تفاصيلها باعتناء شديد. فأخذ المدير يشرح لسعادته عن أحوال تلك الأوائل بتفصيل »(١١٥).

وقد شاهد السلطان أيضاً آلة «ضرب الشلينات(١١٦) ودراهم النحاس» وهي أيضاً آلة لها عبقريتها وسحرها فما كان منه إلا أن عبّر عن سروره «بطريقة شغلها وعملها غاية السرور »(١١٧).

ويصل الموقف أقصاه، والدهشة أقواها عندما يقف السلطان أمام «آلة صغيرة عجيبة التركيب تزن الليرات [١١٨] من تلقاء ذاتها وتفرّق الليرات الناقصة من الكاملة ثم ترمي بالناقصة إلى جهة والكاملة إلى جهة أخرى». وقد يبدو الأمر عادياً للوهلة الأولى فهي تقوم بالعمل مكانيكياً إلا أنه «من غرائب هذه الآلة أنها تقف بضع ثوانٍ عندما تزن الليرة لاتقان عيارها» هذه الوقفة السريعة هي التي أثارت انتباه السلطان أكثر ما أثارت فقال معبّراً عن غرابة الحركة «أرى هذه الآلة كأنها تفتكر عندما تزن الليرة لتتحقق ثقلها قبل طرحها إلى جهة من الجهتين» [١١٩].

لقد وشت هذه الملاحظات بفطنة السلطان. فقد أدرك حقيقة من حقائق التقدم، أدرك انتقال بريطانيا من عصر ذكاء الإنسان إلى عصر ذكاء الآلة. إنّ عصر الربوط [١٢٠] قد أشرف.

❖ **صناعة الأواني** : هذه الصناعة قديمة. إلا أن المعمل الذي زاره السلطان يتميز بميزتين: الأولى أنه مختص في صناعة الأواني الثمينة بأن تكون من الفضة أو الذهب أو أنها تكون مفضّضة أو مُذهّبة. أما الميزة الثانية فهي تتمثل في نقوشها الدائمة. لقد رأى السلطان في هذا المعمل «ما يدهش العقل ويشد البصر» لأن الأواني كانت ذهبية وفضية ذات نقوش جميلة (وهي) شغل أساتذة ماهرين» [١٢١] والأغرب في هذه الأواني هو دوام نقوشها ذلك «أن الأواني الذهبية التي يصنعها الصيّاغ [١٢٢] في الدنيا كلها إذا تعرّضت لرطوبة الهواء مدة من الزمن تغيّر لونها. أما هذه الأواني التي صاغها مستر إيلينكتن [١٢٣] فلا يضعف رونقها. ولا يتغير لونها ولو تعرّضت لرطوبة الهواء زماناً طويلاً: فإنه قد اخترع طريقة جديدة يُطلى بها الذهب تجعله لا يتأثر من رطوبة الهواء» [١٢٤].

ولم يدرك السلطان سر هذا النقش الدائم وهذا الطلي العجيب إلا عندما زار «محل طلي الأواني وتمويهها بواسطة الكهربائية» [١٢٥]. فالسر يكمن - إذن - في إخضاع هذا الطلي إلى الكهرباء. وهنا اكتشف السلطان وظيفة من وظائف هذه الطاقة لم تدُر بخلده، ذلك أنه يملك «آلة كهربائية يتسلّى بها [١٢٦] في امتحانات كهربائية» [١٢٧]. وما كان يعلم أن الكهرباء طاقة إنتاج صناعي لم يعرفه في زنجبار. ويبدو أن هذه الزيارة قد كشفت عن

جانب آخر من شخصية السلطان برغش وهو حُبه للاختراعات، إذ أننا وجدناه يسعى إلى تسجيل هذه المناسبة، مناسبة التعرّف على الكهرباء الصناعية، بطريقتين : الأولى عندما طُليت بعض القطع النقدية في « نفس الإناء الكهربائى » فإنه تناولها (...) مطلية بالذهب ودفعها لرجاله ليحافظوا عليها، على سبيل التذكار »[١٢٨] . والثانية عندما شاهد « الآلة الكهربائية » تحرق سلكاً من الحديد « في طرفة عين من شدة حرارة الكهرباء كما يحترق خيط كتّان من لهيب النار » أعلن أن ذلك مما يمثّل « ينبوع ثروة الإنكليز »[١٢٩] .

لقد أدرك السلطان سراً من أسرار تقدم الإنكليز.

(ب) الصناعة العسكرية: هذا جانب آخر من جوانب قوة بريطانيا وتقدمها. وكان المسؤولون الإنكليز قد أرادوا إطلاع السلطان على قوّتهم تلك مباشرة وعياناً بزيارة « معمل الأسلحة في ويليج[١٣٠] »[١٣١]. هناك رأى « آلات ضخمة تعجز عن تحريكها جبابرة نمرود[١٣٢] فتحركها قوة البخار العظيمة. وتصهر المعادن في بُوتقة[١٣٣] ضخمة تحاكي حوضاً من نار ثم تخرج من بطونها مدافع[١٣٤] عظيمة الحجم لا تتفرقع، ودواليب[١٣٥] متينة لا تتكسرّ، وأسلحة جهنّمية لا تُقهر »[١٣٦] . هذا هو المشهد العام لهذا المعمل. فإذا نظرنا في التفاصيل تمكّنا من معرفة موقف السلطان من هذه الصناعة، وتلك غايتنا.

◆ عندما شاهد مدفع الميتراليوز[١٣٧] « تعجب » . فإذا أخبروه أن أحد جنود الأعداء « لما رأى هذا المدفع وقت الحرب (...) يئس من القتال، وذبح نفسه مخافة أن يقع قتيلاً بإطلاق ذلك المدفع » تبادر إلى ذهنه فظاعة المشهد وحُرقة الألم، فقال « لا عجب في ذلك، فإنّ الموت البارد خير من الموت المحرق! »[١٣٨] .

◆ عندما رأى في هذا المعمل مخازن « المدافع والكُلل[١٣٩] والقنابر[١٤٠] والتوربيد[١٤١] وغيرها من الأسلحة المُهلكة » لم يتردد في التعبير عن امتعاضه وشعوره بقسوة الإنسان، فقال: « العياذ بالله من شرّها وشرّ الشيطان الرجيم! » ثم وجّه كلامه للإنكليز المصاحبين له: « لي ثقة بكم - يا معشر الإنكليز - أن لا تستخدموا هذه الآلات المُهلكة بحجّة الغزو والطمع في إهلاك الأبرياء، وإنّما تتخذونها لصيانة المُلك وحماية الضعيف ونجاة المظلوم »[١٤٢] .

◆ عندما شاهد مصهر المعادن لصناعة تلك الأسلحة. وقد «اندفعت حرارة شديدة من قلب الأتون خالها المتفرجون جبلاً من نار[١٤٣] قد انفجر وهاج»[١٤٤] ثم رأى «مطرقة عظيمة[١٤٥] تهوي على ذلك الجبل الناري من علو ١٢ قدماً[١٤٦] وصارت تطرقه طرقاً متواتراً بقوة تتزعزع لها الجبال «عندما أفزعه» ذلك المشهد المهول قال لحشمه: هلمّوا بنا إلى الصلاة، فقد انفتحت في وجوهنا أبوابِ جهنّم ونارها، والعياذ بالله منها!»[١٤٧].

هذه المشاهد ومواقف السلطان منها عكست مبدأ إنسانياً يرفض قتل الإنسان «بحجة الغزو والطمع» والتوسع. وهي حجج تُغلّف بغلاف إنساني مثل: المدنية والحضارة والتقدم. قد يتبادر لنا أن موقف السلطان هذا ضعيف ولا يرقى إلى المسؤولية السياسية؛ قد يكون ذلك خصوصاً إذا تذكّرنا أنه حاكم لدولة صغيرة إلا أن هذا الظن يزول عندما نجد السلطان يعترف بقيمة الأسلحة، ولكن لحماية الوطن فقط. ولم يفتأ يعبّر عن رأيه هذا في مناسبات عدّة.

الأولى عندما زار معمل الأسلحة الآنف الذكر وقد ذكرنا نصيحته ألا يستعمل الإنكليز تلك الأسلحة إلا «لصيانة الملك وحماية الضعيف ونجاة المظلوم».

الثانية عندما زار وليّ العهد[١٤٨] وشاهد أنجاله «مرتدين بملابس على زي ملابس البحرية» فإنه لم يتردّد في التعبير عن رأيه «إنّ مجد الدولة البريطانية وعزّها وفخرها قائم في حبّها للقوة الجندية البحرية حتى جعلت أنجال ملوكها يتوشحون بملابس البحريين»[١٤٩]. والقوة التي يشير إليها السلطان - هنا - تكمن في الإنسان وانضباطه وحبّه لوطنه الحب الحقّ، لا الحبّ الشبّعار.

الثالثة عندما زار «دوق[١٥٠] أف كمبرج[١٥١]»[١٥٢] فإنه لم يُخفِ إعجابه بذلك الدّوق «اللابس الملابس الرسمية في زيّ عسكر الجنود البريطانية لأنه كبير قواد العساكر». ويبدو أن السلطان أراد أن يوضح مبررات هذا الإعجاب لحشمه، فوجّه القول لكبير وزرائه: «ما رأيك في هذا الدوق؟» ولم ينتظر السيد الجواب، وأردف قوله: «عندي هو جندي بطل، وكل شعرة من شعره دليل على جبروته. ولكن لهذا الجندي البطل قلب حنون أيضاً. فإنّي

رأيته يودّ أهله مودّة قلبية، وسار بي من حُجرة الاستقبال إلى حجرة درسه [١٥٣]، وأراني هناك كتبه وتواليفه وصور أولاد أخته، وهو يجلّ الملكة غاية الإجلال. فإن كان قائد الجنود الإنكليزية هو هذا البطل فلا عجب أن تكون جنوده غير مقهورة. فعزّ الجنود قائدهم » [١٥٤].

فيتضح من خلال هذه المناسبات الثلاث قيمة الإنسان في نظر السلطان، فالجندي أهم من السلاح. والجندي يحب - في نظره - أن يكون إنساناً، له عقل يُفكّر به: وهذا واضح في قوله « كتبه وتواليفه » فهذا الجندي يجب أن يكون مثقّفاً بل مبدعاً، وله قلب يعطف به: وهذا واضح في قوله « صور أولاد أخته » فهذا الجندي يجب أن يكون مُحبّاً، وله طاعة لرئيسه، ولكن مَنْ رئيسه؟ [١٥٥].

وقد وجدنا في مناسبة أخرى أن السلطان يرتاح إلى الأسلحة التقليدية، أسلحة الفروسية، ولعل هذا الموقف يعكس مفهوم الحرب عنده فهي حرب المواجهة [١٥٦]. عبّر عن شعور الارتياح عندما شاهد في معمل الأسلحة « بقية حوانيت الصنائع والنجارة والحدادين والسرّاجين والخرّاطين وبقية الأدوات اللازمة لعمل العُدد والمهمات الحربية » وقد « سُرّ السلطان عند مشاهدتها لشدّة حبّه الصنائع وعمل الآلات وقد أنشأ لنفسه معملاً لها في زنجبار » [١٥٧].

فالسلطان - إذن - يرفض الأسلحة التي تقتل « الأبرياء ». ولكن من « البريء »؟، وما صفاته - الخ.

هكذا اتضح لنا أن السلطان كان مدركاً تمام الإدراك أهمية الصناعة في بناء الأمم، وفي ازدهارها، وفي تنمية ثروتها، بل إننا وجدناه واعياً بأساس هذه الصناعة ألا وهو الطاقة، ذلك أنه عندما كان في زيارة معمل الأسلحة ورأى كومة الفحم الحجري [١٥٨] لم يتأخر في أن قال: « هذا الماسكم الحقيقي، يا معشر الإنكليز، وهذا أصل غناكم ومصدر ثروة بلادكم، وقد أدركتم ذلك حق الإدارك، وتخلّلتم أحشاء الأرض وقاع البحار، وأخرجتم كنوزها فاغتنيتم » [١٥٩].

٢ - العمـــران :

كان السلطان برغش مهتماً بالتعرف على مظاهر التقدم العمراني في لندن. وكان حريصاً على زيارة معالمها[١٦٠]. وأكثر ما كان يشغله الجانب الإنساني في ذلك العمران، ونقصد به المؤسسات التي تُقدِّم خدمات إنسانية. لم تكن تعنيه العمارات ولا الطرقات ولا الحدائق بقدر ما كان يسرّه توفّر ما ينفع الإنسان فيها. ونحن نروم إبراز هذا الجانب من خلال بعض المواقف:

❖ **حديقة الحيوان**[١٦١] : عرفت لندن هذا المظهر العمراني[١٦٢] لينشأ سكانها على معرفة بالحيوان تسمح لهم بإدراك قيمته. وقد توفّرت في هذه الحديقة «نحو ١٥٠٠ حيوان من أجناس وأنواع مختلفة في أعظم الأفيال والحيّات والسباع والنمور والدِّبَبَة إلى أصغر الحشرات. وقد بنوا لكل حيوان مكاناً على معزل عن غيره وأقاموا لها خُدّاماً يعتنون في تقديم القوت لها وتنظيفها والمحافظة عليها»[١٦٣] وإذا كان السلطان يعرف تلك الحيوانات أو بعضها فلا يثير ذلك إعجابه فإن العناية بها هو المثير، ولهذا «قد سُرّ (...) بمشاهدة هذه الحيوانات وحُسْن ترتيب مساكنها ونظافتها وحُسْن الاعتناء في القيام بمعاشها»[١٦٤].

❖ **المربى المائي**[١٦٥] : اهتم الإنكليز أيضاً بتربية السمك للفرجة وتربية أبنائهم على معرفة بهذه المخلوقات العجيبة. وهذا مظهر آخر من مظاهر التقدم أراد السلطان الاطلاع عليه. ولم يكتف «الطبايعي»[١٦٦] المشرف على هذه الدار بمرافقة السلطان وإنّما «صار يشرح له عن طبائع أنواع الأسماك المختلفة فرداً فرداً» وهذا المشهد مع ما صحبه من قبول حسن «سُرَّ السيد برغش غاية السرور»[١٦٧].

❖ **المستشفى** : إذا كان التقدم الذي حقّقه الإنكليز قد شمل مرافق الحياة ووفّر مظاهر الفرجة والتسلية والراحة، واهتم بالحيوان والنبات والأسماك ... الخ، فكيف لا يرعى الإنسان، والإنسان هو محرك ذلك التقدم وغايته؟ لقد أدرك السلطان ذلك عندما زار مستشفى «سانتوماس»[١٦٨]، وعندما شاهده «تعجّب (...) من إتقان بنائه المُحكم» وزاد إعجابه عندما «صعد إلى الرّواق الأعلى»[١٦٩] وهو أضيق من الرواق التحتي

(...) واتساعه (...) يبلغ نحو ٩٠٠ قدم ونيف، ومع اتساعه وعلوه لا يستند سقفه على عمد» [١٧٠] . وإذا كان إعجاب السلطان في أقصاه وهو يرى المبنى فكيف يكون شعوره وهو يرى رعاية المرضى؟ «تفقّد مخادع [١٧١] المرضى ورأى ما هي عليه من السّعة والنظافة وحُسن الترتيب» فلم يسعْه إلا أن قال: «ما هذه دار مرضى بل منازل تباري قصور الملوك!» [١٧٢] وكيف يكون شعوره وهو يرى «أصناف الملاعب التي يُحضرها خدَّام المستشفى لتسلية الأولاد والأطفال المرضى»؟ لم يسعه إلا أن «زاد (...) سروراً(...) وأثنى على هِمَم (المدير) الخيرية وحُسن سعيه في تزويد المستشفى بكل ما يخفف على المرضى والمصابين أثقال أسقامهم وقال: لا عجب ! إنّ هذه حسنة كبرى عند الله» [١٧٣] .

❖ **دُور الفقراء** : لم تكن الدولة وحدها مهتمة بصناعة التقدم ورعاية الإنسان، وإنما المواطنون – هم أيضاً – كانوا يشدّون أزرها ويعملون عملها. ولا أدلّ على ذلك من «منازل كبيرة جداً، وجميلة البناء، كأنها قصور ملوك أعزاء»، هي كما وصف السلطان، ولكنها ليست للملوك، وإنما هي «منازل قد أعدّها أصحاب الخير، منها للفقراء والبائسين، ومنها مستشفيات للمرضى والمقعَدين» [١٧٤] وهذا مما أثلج صدر السلطان ودفعه إلى التعبير عن شعور الرضا فقال : «طابت بذلك نفسي، واتسع صدري، وقلت : هذه حسنة كبيرة عند الله» [١٧٥] .

تلك بعض المؤسسات التي دلّت على العناية بالإنسان مهما كان وضعه. وإذا كانت مدينة لندن قد وجد فيها الحيوان والطير والأسماك والمرضى والفقراء والبائسون والمقعدون هذه العناية اللافتة لانتباه السلطان، المثلجة لصدره، المطيِّبة لنفسه فكيف لا يجد سائر الناس العناية بهم؟ كيف لا تتوفر لهم الطرقات الواسعة والحدائق الغنّاء؟ يجب علينا أن نرى عمران مدينة لندن بعيني السلطان، فها هو يقول: «لمّا جُلت شوارع هذه المدينة العظيمة وطفتُ ضواحيها الجميلة ورأيت قصورها [١٧٦] الباذخة، ودُرت بين جنائنها وحدائقها النضرة تعجبت من كبرها واتساعها وقلت : حقاً هذه مدينة من أعظم مدن الدنيا كلها كبراً، وأكثرها سُكّاناً وأحسنها خُلقاً وأجملها منظراً» [١٧٧] .

لقد أدرك السلطان أنّ التقدم لابد أن يتجسّم في الإنسان، وأن الإنسان يعكس ذلك التقدم على المكان. فالإنسان - كما قلنا - هو محرك التقدم، وهو غايته. والسلطان قد عبّر عن هذه المعادلة بقوله : «أيّ نفس لا تطيب بحسن مناظر هذه الحاضرة الجميلة وبحدائقها النّضرة وبقصورها الباذخة وشوارعها المتسعة وخصال أهلها ولطف أخلاقهم المأنوسة؟» [١٧٨]. لقد عكس الإنسان ذوقه الرّاقي وفهمه المبدع على المكان فصار نضارة، وعكس المكان بجماله وأبّهته على الإنسان أخلاق الأُنس فصار طِيباً وعبَقاً.

إنّها معادلة التحضّر.

- النهضة :

النهضة في نظر السلطان برغش ليست فلسفة ونظريات وإنّما هي عمل وتنفيذ. ونحن نريد في هذا الفصل التعرّف على جانبين من سعيه لتحقيق هذه الغاية وهما عوامل النهضة، وكيفية تحقيقها.

١ - عوامل النهضة :

النهضة ليست مجرد فكرة تعنّ، أو صورة تترا ءى، أو خيال يتشكّل، وإنما هي مشروع يقتضي الوعي به، والبحث عن العوامل المؤدية إليه. وبعد ذلك يمكن الحديث عن كيفية تحقيقه والانتقال به إلى حيّز الواقع حسب مراحل محددة. وقد وجدنا في «تنزيه الأبصار والأفكار» من المادة ما يكفي لتوضيح مرحلة الوعي وهي تتمثل في العناصر التالية:

● **ثقافة السلطان** : إن الوعي لا يتحقق إلا بالثقافة، فالعلم بالواقع والواقع المناقض هو الذي يؤدي إلى الوعي، والنهضة حالة مطلوبة، ولم يكن التفكير فيها ممكناً إلا عندما أدرك العرب واقعهم والواقع المناقض. وما كان ليتبلور هذا الوعي الحادّ إلا عندما انتشرت ثقافة النهضة في القرن ١٩/١٣. وكان السلطان برغش متابعاً لهذه الثقافة، مطلعاً على أفكار الدعاة إلى النهضة والفكر الإصلاحي، مواكباً للأحداث العالمية. ولنترك ابن سعيد يصف هذا الجانب من شخصية سيّده: «قد ولع السيد برغش

- أعزّه الله - بالعلم والدرس والمطالعة، وجمع إلى خزانة كتبه جميع المؤلّفات العربية المطبوعة في مصر وغيرها من البلاد، وقد باشر بدَرْس اللغة الإنكليزية وأنجد أصحاب النشرات العربية، وهو يطالع الجوانب(١٧٩) والنّحلة(١٨٠) ونشرة مصر(١٨١) والرائد التونسي(١٨٢) وغيرها، ويحبّ الاطلاع على ما في النشرات الإنكليزية من المواد المهمة»(١٨٣).

❖ **اقتفاء أثر الوالد** : كان السلطان برغش متأثراً بشخصية أبيه(١٨٤) معتداً بها. وقد وجدنا في «تنزيه الأبصار والأفكار» ما يؤكد هذه الحقيقة. فقد كان الأب يجلس إلى أبنائه ويحدّثهم عن مشاغله وأشواقه ويكشف لهم عن آماله وطموحاته، من ذلك شهادة السلطان برغش بقوله: «كان أبي - تغمّده الرحمن برحمته - يحكي لنا - ونحن صغار - عن الملكة فيكتوريا(١٨٥) ويقول: إنّه يودّ لو تسمح له المقادير بمشاهدة هذه الملكة الجليلة. ولكن قضى نحبه ولم يقض وطره»(١٨٦).

وقد أكّد هذه النزعة في السلطان المسؤولون الإنكليز الذين يعرفون الأب والابن. فهذا السير هنري رولنسون(١٨٧) رئيس الجمعية الجغرافية الملكية يُصرّح بذلك فيقول: «أوّل من عني في إدخال الإصلاح والتمدّن في زنجبار كان والد السيّد برغش، المغفور له. ولمّا كان الولد سرّ أبيه حذا السيد برغش حذو والده وأفرغ همّته في إكمال ما كان قد باشره والده المغفور له»(١٨٨).

❖ **ضرورة «الاقتداء»(١٨٩) بالغرب**: هذه قاعدة أخذ بها كل الإصلاحيين ودعاة النهضة. وذلك اعتقاداً منهم أن نتائج التقدم التي حققها ذلك الغرب دليل على نجاح الوسائل التي استعملها. ودون أن ندخل في تفاصيل مسألة «الاقتداء» وتشعّباتها وتفريعاتها(١٩٠) فإننا نقول: إن السلطان برغش كان يسعى - من وراء رحلته - إلى الاطلاع المباشر على تقدّم أوربا. ولذا ألفيناه يُعبّر عن موقفه من «الاقتداء» في لحظة استثنائية لها دلالة عميقة بوعي حادّ: «كان بلندن وهو يتمشّى في إحدى جنائنها فإنّه رأى الإنكليز يتردّدون على الحدائق والجنائن وهم في حبور وسرور. فالتفت إلى وزرائه الذين كانوا في معيته(١٩١) وقال: انظروا إلى هذا الشعب السعيد، وإلى ما هم عليه من

الحرية والغبطة. انظروا إلى أولادهم وبناتهم كيف يمرحون طرباً، وهم آمنون، لا خوف عليهم، ولا هم يجزعون. وما هذا إلا نتيجة العمران، وإجراء العدالة والإنصاف فيهم. فقد سبقونا إلى هذه الغبطة، فعلينا أن نقتفي آثارهم، ونجدّ في تحصيل ما أدركوه منذ أجيال عديدة، عسانا ندرك ما أدركوه، ونكون نعم المفلحين»(١٩٢).

وواضح في قول السلطان الربط بين السبب والنتيجة :

عدالة + إنصاف ⟵ عمران ⟵ حرية + غبطة

● **«محاكاة» الملكة** : إذا كان السلطان سعيد - كما رأينا أعلاه - معجباً بالملكة فيكتوريا ولم يرها فإنّ ابنه السلطان برغش قد تحقّق له حلم رؤيتها مباشرة. فها هو يُفصح عن مشاعر الرضا بعد أن التقى بها: «قد رأيتُ بعيني الآن ما كنت أشتهي عليه من نعومة أظفاري وتشرّفتُ بالنظر إلى محيّا ملكة الإنكليز وجهاً لوجه !»(١٩٣). هذا الإعجاب كان ملازماً للسلطان، لم يفارقه في زياراته ولقاءاته في لندن. لقد كان حريصاً على اقتفاء أثر هذه الملكة في شعبها. فبينما كان في زيارة مستشفى سانتوماس وشاهد «تمثال الملكة الموجود في صدر (الحجرة) سُرّ بمشاهدته»(١٩٤). وعندما زار دوق كبمريدج لاحظ أنّه «يجلّ الملكة غاية الإجلال»(١٩٥). ولماذا نبحث عن جوانب الإعجاب المؤدّية إلى المحاكاة - إن لم يكن في الكثير ففي القليل - والسلطان قد كفانا المؤونة بتوضيح مصدر ذلك الإعجاب في صفحة كاملة من «نزهة الأبصار»؟ فمن جملة ما قال: «إني رأيت كثيرين من الإنكليز - سواء كانوا من القواد أو من الجنود أو من التجّار - يمدحون غاية المديح هذه الملكة المعظمة ويُثنون عليها كل الثناء!» ويكشف عن سرّ المديح لها بقوله «سبحان من أعطى هذه المرأة حُكماً، وعلّمها الجلوس على العرش وأيّدها على سياسة المُلك وجعل الأمّة تنقاد إليها انقياد البنين لا انقياد العبيد!»(١٩٦).

لقد حدّد السلطان سياسة الملكة: إنّها سياسة «الأم» لا سياسة «السيدة»(١٩٧).

● **الإعجاب بالتقدم** : لم يكن السلطان ليخفي إعجابه بالتقدم الذي شاهد أثره في لندن في جميع المجالات. وكان لا يتردّد في الإفصاح عن كوامن الرّضا والتعبير بالشكر

على الجهود التي يبذلها الإنكليز في السعي إلى المزيد منه. وكأنّه كان يشعر بالراحة النفسية عندما يُظهر ذلك الشعور. سأله ولي العهد عمّا سرّه في لندن، فقال: «قد سُررت غاية السرور بكل ما رأيته في مملكة جلالة الملكة» [١٩٨]. وقد يذهبنّ بنا الظنّ إلى أن هذا القول إنّما هو تعبير عن موقف دبلوماسي يتميّز بالمناورة! إلا أن الأمر ليس كذلك، فالشواهد على إعجاب السلطان بتقدّم بريطانيا عديدة. منها مثلاً ثناؤه على مدينة ليفربول في قوله: «قد شاع صيت مدينتكم (...) في جميع الأقطار، واشتهر ذكرها في الأمصار، وذاع اسمها حتى في زنجبار. واليوم نشاهد بأعيننا عظمة هذه المدينة وجمالها وحُسن مينائها وكثرة بوارجها وسفنها واتساع تجارتها ومَجْد سكانها ولُطف أهلها، فحُقّ علينا أن نفتخر بهم، ونقتفي آثارهم إذا كنّا نودّ أن نكون من المفلحين!» [١٩٩].

وقد رأينا - فيما تقدّم - ثناء السلطان على التقدم العمراني.

● **خصب زنجبار** : كان خير الدين باشا [٢٠٠] لا يرى أن خصب الأقاليم واعتدالها من أسباب النهضة [٢٠١]. وهذا لا ينفي أهميته في الإسراع بالنهضة وفي تقوية زخمها. ومهما يكن من أمر فإن السلطان برغش لا تعنيه - كما قلنا - النظريات. وكيف يعنيه ذلك وهو يحكم بلاداً خصبة، ثرية؟ أليس ذلك مما يدعّم موقفه ويدفعُه إلى الحرص على إيجاد آليات النهضة؟

وقد شهد الإنكليز بحقيقة الخصب في زنجبار. فهي حسب شهادة الجنرال ركبي [٢٠٢] أمام السلطان في الجمعية الجغرافية الملكية - «لا مثيل لها في خصب التربة على سطح البسيطة بأسرها» [٢٠٣] وليس هذا فقط، وإنما هي أيضاً «أعظم بندر لتجارة العاج [٢٠٤] ولتجارة القرنفل [٢٠٥] والصمغ [٢٠٦]. والسكر [٢٠٧] والقطن [٢٠٨] وغير ذلك» ولخص الجنرال وصفه: «لنا أن نقول قولاً لا يُخشى عليه من مُنكِر: أن غلال زنجبار لا حدّ لها ولا نهاية» [٢٠٩]. وشهد شاهد آخر بمثل هذه الحقيقة. فلقد خاطب والي ليفربول الحضور بمثل ما قاله الجنرال مركّزاً على المواد الأولية [٢١٠] فقال: «قد أحطتم علماً - أيّها السادات- بما في مملكة ضيفنا الجليل من الغنى والمحاصيل والمعادن والخضار الدائم وبساتين النارنج [٢١١]، وغيرها من الكنوز المدفونة في تربة تلك البلاد السعيدة» [٢١٢].

وذهبت الصحف البريطانية مذهب المسؤولين الإنكليز في الإشادة بغنى زنجبار وخصبها. فصحيفة «التيمس»[٢١٣] مثلاً أوردت الوصف الموجز التالي: «قد اشتهرت بلاد السيد برغش من قديم العصور بالخصب والغنى[٢١٤] وجودة التربة والمعادن «وحدّدت نوع الإنتاج الفلاحي بقولها: «وأراضي بلاده صالحة لزراعة كل ما تنبته بلاد المناطق الحارة الشديدة الخصب»[٢١٥].

وما قاله الإنكليز - مسؤولين ورأياً عاماً - ليس غريباً على السلطان، ولا كشفاً جديداً في كلّه. فقد كان يعرف ما تحويه أرض بلاده من «كنوز»، بل كان لا يتردّد في التعريف بتلك الثروات فهو الذي صرّح لصحيفة «التيمس» بقوله «كم وكم من معادن الفحم في بلادي، ولكن للأسف لم تزل هذه الكنوز مُغلقة في وجوه شعبي، ومطمورة في قلب الأرض إلى الآن!»[٢١٦].

وهناك ميزتان أخريان يمكن حشرهما ضمن الخصب الذي تتميّز به زنجبار، وهو ممّا يؤكّد قبولها للنهضة واستعدادها لها. الميزة الأولى أن هذه البلاد جزيرة، لذلك توفّرت «فيها مراسٍ كثيرة للسّفن تُسهّل على التجار نقل المحاصيل والغلال، منها إلى جهات الدنيا»[٢١٧]. أمّا الميزة الثانية فهي أنّ « حدود هذه البلاد » قابلة للتوسع ذلك أن مُلك السلطان برغش لا ينحصر فيها فقط «بل يمتدّ إلى ما شاء الله في أصل البرّ من إفريقية»[٢١٨]. وليس هذا التوسع مجرّد إمكانية فحسب وإنما هو واقع ملموس إذ تمكّن السلطان من الوصول إلى «البحيرات»[٢١٩] فقد كانت «هذه البحيرات تحت أمر سعادة السيد، وقد توغّلت جنوده في تلك الجهات ونصبت خيامها إلى جوار بعض البحيرات»[٢٢٠].

٢ - تحقيق النهضة :

تبيّن لنا أن عوامل النهضة متوفرة في زنجبار. ولكن كيف يمكن تحقيقها؟ كيف يمكن إنجاز هذا المشروع التاريخي؟ كيف يمكن الانتقال من عصر العبيد إلى عصر الأحرار؟

لم يفتأ السلطان برغش يُعبّر عن اقتناعه بضرورة إيجاد الوسائل والآليات التي تؤدي إلى هذه الغاية الصعبة. كما يعتقد أن النهضة لا تتحقق بفعل طفرة، أو بضربة ساحر. كان يحاول أن يوفّر الوسائل وذلك هو الأمر العسير !

لقد عبّر السلطان - عند البحث عن الوسائل - على موقفين متباينين في الظاهر، وهما - في الحقيقة - يتطابقان ويتكاملان:

أما الموقف الأول - وهو الأهم في نظرنا - فهو موقف الاعتزاز. فقد كان لا يفتأ يبرز استقلاله ببلاده وأنّه هو المسؤول عن إنجاز نهضتها. وهذا السلوك لا يتناقض - في نظره- مع الاعتراف بالولاء لبريطانيا. فالصداقة في الحياة مطلوبة، وهي - في السياسة - أكثر أهمية لما ينجرّ عنها من فوائد للشعوب، ولما يتحقق عنها من تعاون وتبادل المنافع. كان السلطان مدركاً لأهمية الاعتزاز أمام هؤلاء الأقوياء. فلم يتردّد مثلاً في تذكير والي ليفربول والحضور بالحقيقة التالية: « قد هاجرت الحضارة والمعارف من بلادنا الشرقية إلى بلادكم الغربية منذ عهد قديم » (٢٢١) هذه الجملة تلخّص الموقف. فالرجل يقف على أرض صلبة، وينتمي إلى مرجعية موثوق بها. ومن كان يمتلك الحضارة والمعارف، وفقدها في مرحلة من التاريخ هو قادر على استرجاعها، وهو أهل لها وليس غريباً عنها.

ومما يدعّم ثقة السلطان بنفسه أنه ما كان يسكت على تقصير الإنكليز في القيام بواجبهم فهو ينعتهم بل يصمهم بقوله : « أنتم - يا معشر الإنكليز - تكتفون بالثناء! » (٢٢٢) بل يسخر منهم - في السياق نفسه - مقارناً بين عقلية العرب وعقلية الإنكليز فيتمثّل: « تقول العرب: من يكتفي بالشفقة على المسكين ليس كمن يمدّ له يد المساعدة! » (٢٢٣).

أمّا الموقف الثاني فهو موقف الاعتراف بالضعف. كان السلطان يُعلن حسرته على حال بلاده الضعيفة، خاصة إذا قارنها بما عليه بريطانيا من تقدّم وسؤدد. فهو لا يعبأ بإظهار لوعته أمام والي ليفربول فيقول: « أنتم حقيقون بأن تفخروا ببلادكم السعيدة، وتتباهَوْا بعوائدكم الحميدة. فياليتني كنتُ في منزلة تحاكي منزلتكم الرفيعة حتى كنتُ أباريكم في الافتخار بمملكتي! » (٢٢٤).

ولا يذهبنّ بنا الظنّ إلى التشكيك في عزيمة السلطان وتوقّع انكساره. إنّه عبّر عن موقف الحاجة إلى مساعدة الإنكليز. وهذا داخل ضمن السياسة. هذه الحاجة لا تعني التسوّل وإنما تعني طلب «الخميرة» فقط. نعم، تلك المادة العجيبة التي تحوّل الحياة الساكنة إلى حياة ناهضة. ومستقبل زنجبار ونهضتها متعلّقان بهذه الخميرة. فالسلّطان يعتقد أن مقومات النهضة في بلاده متوفرة، وأن مسبّبات الحضارة ليست غريبة عنها. ألم تنتم بلاده إلى الشرق مهد الحضارة؟ يقول السلطان: «لمّا طال اشتياقنا إليها (أي الحضارة) وأبَتْ أن تعود إلى أوطاننا أتينا قاصدين حِماها وطالبين عَوْدها إلينا. وقد صمّمنا على نقل شيء منها وإنْ تعذّر لدينا الحصول عليها برُمّتها!»[٢٢٥] ويعلم السلطان أن «الحصول عليها برمّتها» إنما هو أمر مستحيل. أما «نقل شيء منها» فهذا هو الممكن. ولكن هل ينفع هذا الشيء القليل؟

الجواب عند السلطان أن : نَعَمْ، فلنتركه يوضّح وجهة نظره: «تؤمّل بأن يكون هذا الشيء القليل بمنزلة خميرة نضيفها إلى عجين النجاح في بلادنا فتُخمّر العجينة بأسرها، وتترقّى زنجبار مع تمادي الزمان إلى درجة التمدّن والعمران الذي نراه اليوم يزيّن بلاد الإنكليز السعيدة. ويرفع مقامها بين الأمم»[٢٢٦].

فالسرّ يكمن - إذن - في الحصول على «الخميرة» ذلك العنصر المساعد[٢٢٧]. وعلى الدولة البريطانية واجب أن تمدّه بتلك الخميرة. وهذا الواجب - في نظر السلطان - له مبرراته:

◆ **العلاقة التاريخية بين الدولتين** ، يقول السلطان :«لا يخفاكم - أيها السادات- أن دولتنا قد حافظت على مودّة الدولة البريطانية منذ مائة عام[٢٢٨]»[٢٢٩].

◆ **المحافظة على مستقبل هذه العلاقة والحرص على تقويتها.** يقول السلطان : «ليس في قلبنا رغبة أشدّ من رغبتنا في المحافظة على هذه المودّة - نحن وأولادنا وخلفاؤنا من بعدنا - إلى ما شاء الله»[٢٣٠].

◆ **توفّر الخميرة عند هذه الدولة الصديقة** ، فيخاطب السلطان الإنكليز قائلاً: «إن مجد بلادكم خلقه التمدّن. وقد نشأ في حُضن المعارف، وبلغ أشُدَّه في تقاريع الدهور والأعصار. وأما زنجبار فقد وُلدت في حضن الخشونة، وما زالت في عهد الطفولة. وكم من الأيام والأعوام يقتضي لها أن تشُبّ وتكبر؟ ولكن كيف تشبّ وتكبر وليس لها من لبان المعارف قطرة. وكيف تتقوى وتعتزّ وليس لها من قوت التمدّن شذرة؟ ولكن إن بذلت بريطانيا الصديقة جهدها وأرضعتها لبان المعارف والتمدّن والفلاح شبّت على طبع صديقتها، وحذت حذوها، وبلغت أوج المعالي وجلست عن يمينها، واستوت على عرش العزّ والأمجاد »[٢٣١].

◆ **ضريبة إبطال تجارة الرقيق** .ألمْ تعدْ بريطانيا السلطان الوعود الغلاظ ؟ ألمْ تعِده بالتعويضات المالية الناتجة عن الخسائر؟ ولكن السلطان في حاجة إلى «الخميرة» وقد وعدت بريطانيا السلطان بإعادة تأهيل الرقيق وهم الفئة الأغلب في مجتمع زنجبار.

إن السلطان – في آخر الأمر – لا يطلب معاملة تفضيلية. يطلب الوفاء بالعهود وإتمام الوعود، ويطلب تبادل المنافع. وهذا المطلب يمكن إجماله في مُرادين:

المراد الأول يتمثل في المساعدة على تكوين الإنسان : لقد أدرك السلطان أنّ العمل هو أساس النهضة. وانتبه إلى أن حب العمل هو ما يميّز بين الشعوب. وقد وجدنا في «تنزيه الأبصار والأفكار» ما يؤكد هذه الرؤية. ويمكن توضيح ذلك بالحديث عن العامل الإنكليزي والعامل الزنجباري.

(أ) العامل الإنكليزي : كان السلطان برغش دقيق العيان، سريع الملاحظة. هذا الانتباه مكّنه من اكتشاف طبيعة الإنكليزي في الإقبال على عمله والإخلاص فيه. فعندما دخل غرفة التلغراف «وقف (...) وهو ينظر بسرور عظيم إلى ١٠٠٠ شاب منصبّين على إرسال الرسائل التلغرافية إلى جميع بلاد الدنيا بسرعة البرق»[٢٣٢]. هذا الانصباب على العمل والإقبال على ما يقتضيه هو نفسه ما لاحظه في البنك «فقد كانت أشغال البنك سائرة على مألوف العادة بدون أن يحصل توقيف فيها حين كان (...) يتفقّد أحوال البنك ومخادعه»[٢٣٣].

وأدرك السلطان حقيقة أخرى تتعلق مباشرة بالعمل ألا وهي الزمن. فالعمل الإنكليزي مقيّد بالوقت، لأن الوقت إنتاج، وتضييعه تضييع لذلك الإنتاج. فقد شاهد في بنك لندن ساعة كبيرة عجيبة التركيب ولها ست عشرة ميناء [٢٣٤]، وكل ميناء موضوعة في مخدع من مخادع البنك على بُعد ومَعْزل عن آلة الساعة، وقد وصلوا بين دواليب الساعة وبين كل ميناء بسلك كهربائي يبلغ طوله ٢٢٥ ذراعاً ونيفاً. فتنقل الكهرباء حركات دواليب الساعة إلى المخادع الموضوعة فيها الميناء. وتدور العقارب على ساعات الوقت ببطء وإحكام لا يعتريه خلل» [٢٣٥].

وقد صادف أن سُمح لعمّال القطن [٢٣٦] بمشاهدة السلطان وهم في هندام العمل. فرأى السلطان في ذلك تكريماً له أكبر مما اعتقد المسؤولون. فقال مخاطباً لهؤلاء: «امتلأ قلبي حبوراً بينما كنت أطوف المدينة (...) فرأيت العملة الذين يشتغلون في معامل القطن وغيرها يتزاحمون في الأزقة ليشاهدوني [٢٣٧] وهم لابسون ملابس الشغل وقد أشارت إليهم صحيفة الأخبار: أنهم تقاطروا أفواجاً إلى الشوارع وهم لابسون ثياباً مبقّعة بأقذار المعامل. ولكن تلك البقع في ملابس العملة هي - عندي - أثمن من الجواهر الكريمة وهي أشرف من نواشين [٢٣٨] الشرف التي تُعلّق على صدور الملوك. فلولا تلك البقع في ملابس العملة لما تيسّر للملوك لبس الشفوف [٢٣٩] وحمل نواشين الشرف على صدورهم!» [٢٤٠].

هكذا حدد السلطان صورة العامل الإنكليزي.

(ب) العامل الزنجباري : هل يمكن الحديث عن العبد وهو يعمل ؟ هل ذلك العبد عامل إنتاج؟ هل نعتبر العبيد في زنجبار قوة إنتاج؟ الجواب : نعم، وبلا منازع. فعلى أكتاف هؤلاء كان يقوم الاقتصاد الزنجباري [٢٤١] هذا صحيح! إلا أن الخطأ كامن في أن العبيد لا يمكن أن يحققوا النهضة فالعبد مسخّر، والمسخَّر حيوان لا يجتهد. هنا تكمن المسألة: إذا أراد السلطان أن ينهض ببلاده فعليه تحرير الإنسان بمعنى ليس تسريحه فحسب، بل وكذلك تأهيله.

لقد تمكّن السلطان من الاقتناع بهذه الحقيقة عندما زار لندن ورأى فيها أن الحرية تعني الالتزام بالواجبات وأداء العمل كما ينبغي. ولهذا عندما شاهد العمال الإنكليز «وهم

لابسون ملابس الشغل» تحسّر على حال العمال في بلاده فقال: «يا ليت كان في مملكتي رجال من العملة على طراز رجال مدينتكم هذه. فإن رفاهية معاش الأغنياء قائمة في اجتهاد العملة، وهم أيدي وأرجل الأمة والمملكة، وبدونهم لا يتيسّر لهما السير على قدم النجاح»[٢٤٢].

هكذا رسم السلطان عمّال بلاده. فكيف الانتقال من وضع الكسل والتهاون إلى الجدّ والإخلاص؟

داعب خيال السلطان حُلم عبّر عنه في قوله: «أود لو أن أقدر أرسل قوماً من شعبي إلى مدينتكم هذه ليتعلّموا من عملة معاملكم منافع الشغل والجهد، ويرجعوا إليّ وهم لابسون ثياباً عليها بقع المعامل. وأنا أضيف إليها نواشين شرف منضّدة بالجواهر الكريمة»[٢٤٣].

ويبقى عنصر تأهيل الإنسان هو المسألة الكؤود!

المراد الثاني يتجسم في الدعوة إلى التعاون: فالتعاون - في نظر السلطان - هو الباب الآخر الذي يمكن لبلاده أن تدخل منه إلى عصر النهضة. فقد يستطيع - إذا مدّت له بريطانيا يد العون - أن يُغيّر الوضعية المتردية لأبناء شعبه. ولتحقيق هذا الغرض سافر إلى هناك[٢٤٤].

كان السلطان لا يترك فرصة إلا وذكّر الإنكليز بواجب التعاون حتى لا تنهار بلاده بسبب إيقاف تجارة الرقيق، وبسبب ما عليه العبيد/الأحرار من كسل وتهاون. ثم إنه - كما كرر ذلك مراراً - يريد النهوض ببلاده. وقد كان حدّد مشكلتين يريد من الإنكليز أن يساعدوه على حلهما.

أما المشكلة الأولى فتتمثل في توفير الإنتاج. فبلاده خصبة إلا أنه ينقصها أساليب العمل العصري، وتنظيم القوة العاملة. والتعاون في هذا المجال بين الدولتين ينفع الجميع. وهذا ما صرّح به أمام والي ليفربول في قوله: «لمّا كان من دأب الله - جل جلاله - أن لا يُرسل الإمداد من السماء كما ينزل المطر على الأرض، بل يوعز إلى القويّ بمساعدة

الضعيف، فلنا ثقة به - تعالى - أن يوعز إلى دولة بريطانية القوية أن تمدّ يد المساعدة إلى دولة زنجبار الضعيفة، وتأيدها على تعميم أسباب الحضارة والعمران» ثم بعد أن أشاد بذكر ليفربول أردف قائلاً: «لكن لا يكفي زنجبار أن تتشرّف باستماع ذكر ليفربول فقط، بل تحتاج إلى رجال ليفربول أن يشرّفوها بما عندهم من الوسائط وأسباب العمران، ويرسلوا إليها عمدة تجّارهم ومهندسيهم وأرباب صنائعهم النفيسة فيسعون في فلاحة أراضيها الواسعة، وإخراج ما فيها من المعادن، وتعميم الصنائع إلى غير ذلك، فيعود ذلك خيراً عليهم وعلى زنجبار وعلى ما حولها من الأراضي في أصل البرّ»[٢٤٥].

أما المشكلة الثانية فهي تكمن في التسويق. إنّ زنجبار ليست لها وسائل نقل ولا طرق ترتيب السلع والمحافظة عليها. وكان السلطان يريد من التجار الإنكليز أن يصلوا بلاده بشبكة تجارتهم. وهذا ما أعلنه أمام «لجنة فيشمنجر»[٢٤٦] فقال الناطق باسمه: «يأسف السلطان كل الأسف على أن مساعيكم الحميدة لم تصل بعدُ إلى بلاده السعيدة. ولهذا يطلب إلى عمدة[٢٤٧] هذه اللجنة القابضين على زمام تجارة واسعة في الممالك البريطانية أن يصرفوا عنان العناية إلى إدخال أسباب التجارة إلى بلاده أيضاً، وهو لا يقصّر عن مدّ يد المساعدة لهم في كل ما تمسّ إليه الحاجة لتوسيع نطاق الحضارة في إفريقية»[٢٤٨].

موقف الإنكليز : الاتجاه العام الذي عبّر عنه الإنكليز هو الإصغاء لمطالب السلطان وإظهار القبول. فهذا السير بارتل فراير يدعو «لجنة فيشمنجر» إلى تحقيق ما يطلبه السلطان فيقول: «ما بقي لنا سوى أن نطمع في همّة وعناية تجار الإنكليز من أصحاب الثروة والغنى[٢٤٩] أن يقصدوا بلاد زنجبار بأموالهم الوافرة وينشئوا فيها بيوت تجارة واسعة، فإنها أحسن بلاد إفريقية موقعاً، وأغناها محاصيل، وأخصبها تربة وفيها مرافئ عديدة أمينة للسفن والمراكب ويقصدها أكبر تجار بلاد الهند[٢٥٠] وغيرها. ولها والٍ حكيم ذو همّة عالية ورأي سديد يسهر ليلاً ونهاراً على نجاح بلاده وخير رعاياه»[٢٥١].

فظروف نجاح هذا التعاون متوفرة حسب هذا الخطاب. ولم يبعد الخطيب عن الحقيقة لأننا وجدنا مسؤولاً آخر يلحّ على ضرورة التعاون مع زنجبار. فهذا والي ليفربول يُحرّض على اغتنام الفرصة في خطاب طويل نقتطف منه قوله: «أنتم تعلمون علم اليقين أن

إخراج هذه الكنوز من قلب الأرض يحتاج إلى مبالغ وافرة من النقود. وقد سمعتم مراراً عديدة من فم سعادته أنّه يرغب من صميم قلبه في أن يرى شعب هذه المملكة البريطانية مشمّراً عن ساعد الهمّة والجدّ ومُقبلاً على بلاده، وساعياً في توسيع نطاق الفلاحة والزراعة والتجارة والمعارف إلى غير ذلك. وأنا لي ثقة أكيدة في أهل ليفربول المشهورين بعلو الهمة والإقدام وفتح أبواب التجارة في الدنيا بأسرها أن يغتنموا هذه الفرصة النادرة ويفتحوا أبواباً واسعة للتجارة في زنجبار»[٢٥٢].

وإذا كان المسؤولون الإنكليز قابلوا مطالب السلطان بالرّضا والدعوة إلى الاستجابة فإننا وجدنا بعضهم ما زال يُشكّك في نية السلطان التعاونية كما شككوا في تنفيذه معاهدة إبطال تجارة الرقيق، بمعنى آخر أنه توجد فئة من هؤلاء المسؤولين لايريدون الاعتراف بما حققه في مسألة الرقيق ولا يحبّذون تصديق نواياه في التعاون. فهذا رئيس «مجلس التجارة» في منشستر يقول بوضوح لا غبار عليه: «لاشك أنك تفي بوعدك الصادق وتبطل تجارة الرقيق تماماً، وتعضد التجار في بلادك على فتح أبواب جديدة للأشغال والأرباح والمعامل التي عليها مدار عزّ المملكة وجاهها وقوّتها »[٢٥٣].

ونعتقد أن السلطان لم يكن خبّاً ولا ساذجاً فقد كان يُدرك مناورات الساسة وتلاعبهم بعواطفه وأحلامه. وكان لا يني في ردّ الفعل لأنه لم يكن متسوّلاً وإنما كان مطالباً بحقوق، حقوق تقتضيها معاهدة ١٨٧٣، وحقوق يقتضيها واجب الصداقة. ولهذا ألفيناه لا يسكت على التشكيك في نواياه أو تصديق الأباطيل التي كانت تروّج ضده، فيأمر الناطق باسمه بالردّ على خطاب رئيس «مجلس التجارة» بقوله: «إن السلطان لا يُقصّر في شيء من كل ما وعد به، ويؤمّل بأن أمة الإنكليز أيضاً لا تخرم[٢٥٤] بوعدها مع دولة زنجبار»[٢٥٥].

ولن ينفع السلطان الدفاع عن نفسه لأن الصورة واضحة المعالم أمام الإنكليز، ويمكن التعرّف عليها من زاويتين:

الزاوية الأولى مظلمة : ذلك أن السلطان لم يعالج قضية التعاون مع الطبقة المسؤولة في الحكومة البريطانية، تلك الطبقة التي بيدها القرار. فهو لم يناقشها البتّة لا مع الملكة

التي أحسنت استقباله[٢٥٦] ولا مع ولي العهد[٢٥٧] ولا حتى مع «دوق أف كمبريج»[٢٥٨] بله رئيس البرلمان[٢٥٩].

الزاوية الثانية هي الزاوية المفتوحة على المستقبل، وليس مستقبل السلطان بطبيعة الحال، وإنما هو مستقبل الإنكليز في زنجبار، بل وفي إفريقيا. لقد وجدنا في «تنزيه الأبصار والأفكار» ما يشي بذلك، بل ما فيه تصريح، وهذا - في رأينا - ما يفسّر سكوت الطبقة المسؤولة عن معالجة القضايا التي تشغل السلطان معه. ومما يؤكد أن ما يعني الإنكيز هو زنجبار الثروة وليس زنجبار الدولة ما أفصحت عنه صحيفة «التيمس» نهار مغادرة السلطان[٢٦٠] نورده في الملاحظات التالية[٢٦١]:

- ادّعاء الصحيفة أنّ السلطان برغش «مقامه - في أعين أمّتنا الإنكليزية - أرفع من مقام الشاه[٢٦٢] وذكره أحبّ إلينا».

- وقوف بريطانيا في وجه «إسماعيل باشا[٢٦٣] خديوي مصر [الذي] طمع في توسيع ملكه (...) إلى أواسط إفريقية».

- الاعتراف بأن «للسيد برغش حقاً في توسيع ملكه إلى ما شاء الله من دون أن يعترض له عارض»[٢٦٤].

- اكتشاف «السيّاح أن تلك البلاد التي كانت مجهولة عند علماء رسم الأرض قديماً هي بلاد سعيدة مخصبة تسكنها قبائل قابلة للتمدن والحضارة، ومناخها ليس بسقيم كما كان يزعم القدماء وهي تصلح لسكنى الأوربيين أيضاً إذا اختاروا الإقامة فيها، وسعوا في توسيع نطاق الزراعة والتجارة».

- توقّع أن «تضحي مملكة زنجبار - بعد ١٠٠ عام - مملكة واسعة تشمل أراضي فسيحة وتمتد إلى أقصى بلاد الزنوج»[٢٦٥].

هكذا يبقى أمل النهضة يراود السلطان برغش!

الخاتمـــة :

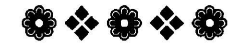
أبحرنا - في هذا البحث - مع السلطان برغش، وحاولنا أن نتعرف على التصوّر العملي لتحقيق مشروع النهضة في زنجبار. فتبيّن - لنا - أنّ طريقته في معالجة المسألة تختلف عن المحاولات النظرية أو التطبيقية الشائعة. وإذا كان السلطان قد تميّز بنظرته الثاقبة عن غيره من المفكّرين والسياسيين فإنه تميّز - فعلاً - بوضع الإصبع على مشكلة من أعظم المشاكل التي يعاني منها العرب إلى اليوم، وهي تحويل العمل إلى قيمة. وقد نجد في بعض البلاد العربية الآية الكريمة: ﴿ وقُل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسولُه والمؤمنون ﴾ (التوبة ١٠٥) مبدأ من مبادئها السياسية فما ذلك - في الحقيقة - إلا شعار.

لقد كشف السلطان - في ملاحظاته القليلة - ولكنّها أصيلة - عن أهمية العمل. فالمشكلة تكمن - عنده - في كيفية تعويد الشعب على حب العمل والتخلّي عن حالة الخمول والكسل. وما توصّل إلى إدراك صُلب المشكلة إلا عندما شاهد العُمّال الإنكليز يصنعون التقدم، لأن التقدم صناعة، والصناعة إنتاج.

كل ذلك صحيح. إلا أن الخطأ يكمن في تصور السلطان أن «خميرة» الحضارة التي تحدّث عنها يمكن - في وهمه - أن توفّرها بريطانيا، أو أوربا، والحقيقة أنّ تلك الخميرة لا تُستورد، ولا تُوهب، ولا تكون سُلفة. إنّما يجب صناعتها محلياً، بمعنى هي تقتضي إعادة بناء شخصية الإنسان. فالإنسان هو محور التقدم، هو جوهر حركة التاريخ، هو الوسيلة والغاية. ولا يتسنى بناء هذا الإنسان إلا بالتعليم، والتربية. التعليم المُبدع الذي يحرّر الطاقات ويُفرج عن الكوامن، وليس التعليم الحِرفي الذي يُخرّج موظفين بليدي الحس وفاقدي الابتكار. والتربية التي تصوغ الإرادة صياغة حية دافعة خلاقة متوثّبة، وليست التربية التي تكْسِر الكيان وتُدجّن الدوافع.

ويشي السلطان - وهو المعجب بالملكة فكتوريا - بأن السرّ - في تقدم الإنكليز وحبهم للعمل وإخلاصهم للوطن - هو سياسة «البنين» لا سياسة «العبيد» وكأنّه يريد أن يقول إن النهضة لا تتحقق إلا بتوفّر حكم على الطريقة الفيكتورية.

وتبقى الأسئلة قائمة، لم تتزحزح: هل حقّق العرب النهضة ؟ هل دخلوا عصر التقدم ؟ وما مرحلة ذلك التقدم : أهو الصناعة ؟ أم هو التكنولوجيا ؟ أم هو التكنولوجيا الدقيقة؟



الهوامش

١ - الأوصاف جمع وصف. ووصف الرحلة يختلف عن الرحلة ذاتها لأن الرحلة هي الحركة في المكان والزمان ولها أسبابها مثل الحج. وطلب العلم، والسفارة، والمصاحبة، والسياحة .. الخ. أما وصف الرحلة فهو تدوين أخبار تلك الرحلة، وله دوافعه مثل وصف المسالك، والاعتبار، وإثارة الشوق، والتعريف بالكسب العلمي، والاقتداء، والإعلام وتدوين أخبار الملوك، وتخليد الذكر. فوصف الرحلة هو إذن الكتاب الذي نقرأه. ونجد في اللغة الفرنسية هذا المصطلح (Relation de Voyage) أي : وصف الرحلة. يُنظر بحثنا: مظاهر: ص ٨ - ١١، حسين: أدب الرحلة: ص٩-١٧، نصار: أدب الرحلة: ص ١٨-٥٠، ٥١-٥٦. وعن المصطلح الفرنسي انظر: Robert: p1631.

٢ - هذا المصطلح أطلقه العرب في القرن ١٣/١٩ على ضرورة الخروج من مرحلة المحافظة والجمود إلى التقدم الذي حققته أوربا. وهو يقابل Renaissance عند الأوربيين. والنهضة مرحلة سابقة للتقدم. ولهذا اختلف المفكرون والساسة العرب في وسائل تحقيقها. ونلاحظ أن هذا المصطلح مازال حياً تتبناه أحزاب ومنظمات في بلاد العرب. يُنظر عنه: خير الدين، مقدمة المحقق ص ٢٣-٦٤، وفصل: Nahda: E. I. 2: V 11/900-3.

٣ - هو برغش بن سعيد البوسعيدي (ح. ١٢٨٧/١٨٧٠- ١٣٠٥/١٨٨٨) قال فيه المغيري: «هو آخر سلاطين زنجبار اسماً ومعنى» وقال فيه أيضاً : «نادرة سلاطين زنجبار» له أعمال جليلة إلا أنه قام «ببناء القصور، وغرس البساتين وكثرة الحاشية البذخ والإسراف في المصاريف»، كل ذلك اقتداء ببعض زعماء الهند التي نفي إليها قبل تولي السلطنة، وتقليداً للتمدن الأوربي بعد رحلته إليها. ينظر: جهينة: ص ٣٢٧-٣٦٠. أما أخته سالمة فوصفته «بالقسوة وشدة العقاب» وأنه «لا يعرف قلبه الرحمة ولا الشفقة» وأنه خاضع للقنصل البريطاني... الخ. ينظر: مذكرات : ص ٣٠٦-٣١٦. وقد لخّص السالمي القول فيه: «ولبرغش بن سعيد مآثر حسنة. فإنه خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً (...) وبسط أخباره يحتاج إلى مجلد. ينظر: تحفة ٢٢٩/١. ويُنظر أيضاً الفصلان: Barghash: E.I. ٢:١/١٠٤٣ (Becker). N.E.B.: ١/٨٩٥.

٤ - هو زاهر بن سعيد النخلي تولى الكتابة الخاصة للسيد ماجد ثم للسيد برغش. يُنظر : المغيري: جهينة ص ٣٢٨.

٥ - هي جزيرة واقعة في المحيط الهندي، تبعد عن البر الإفريقي مسافة ٣٥كم. ومساحتها حوالي ١٦٥١كلم٢. دخلها العرب العُمانيون بعد انتصارهم على البرتغال سنة ١٦٩٨. إلا أنها لم تزدهر إلا في عهد السلطان سعيد (١٨٠٦-١٨٥٦) الذي توسّع في الساحل الشرقي لإفريقيا. ولكن الإنكليز تدخلوا شيئاً فشيئا حتى أُلغي الحكم العربي العُماني فيها سنة ١٩٦٤. ونلاحظ أن (N.E.B) اكتفت بذكر الحكم العربي بعبارة: Zanzibar was the base for the Arab-Shirazi trading system . ينظر عنها: المغيري. جهينة، سالمة: مذكرات، فصل: زنجبار: د.م.إ: ٤٢٧/١٠، الغيث: التأثيرات ص ٢٩-٣٥. وN.E.B:١٢/٨٩٥ و ٢٠/١٢٨٧٦: G.E.

٦ - هذه الرحلة جمع وصفها زاهر بن سعيد ثم قام لويس صابنجي بترتيب الوصف وتصحيحه وإثرائه بالمعلومات والصور وأشرف صابنجي بنفسه على نشره في مطبعته بلندن سنة ١٨٧٨/١٢٥٩ في ٩٢ ص من القطع الكبير، وكل صفحة فيها عمودان. ثم أعادت وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، مرّة ثانية سنة ١٩٨٨ حسب رقم الإيداع. وهذا النص جدير بالتحقيق العلمي لأهميته وهو ما شرعنا فيه. وقد قمنا ببحث في هذا النص ونص آخر في الرحلة. ينظر: رحلات.

٧ - وجدنا نازك سابايارد في بحثها: «الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة» لم تطلع على هذا الكتاب، ولم توره حتى في الثبت الذي وضعته للرحّالين في القرنين ١٩-٢٠. ينظر: الرحالون: ص ٥٩-٥٤٢، ص ٤٨١-٥٠١، وبحثنا: رحلات ص١.

٨ - تصوّر بعض حكام العرب - في القرن ١٩/١٣ - أن المدخل إلى النهضة لا يكون إلا بقوّة العسكر، وتكوين جيوش نظامية، وتوفير المدارس لتعليمها، وابتعاث الطلبة لتكوين الضبّاط. وكان محمد علي باشا والي مصر، وأحمد باي في تونس ممن ذهب هذا المذهب وتبيّن في آخر الأمر أن هذا العسكر كان عبئاً على اقتصاد قروسطي مما أدّى إلى ضعف هذه الدول فضلاً عن كون هذه المحاولة لم تحم العرب من الاستعمار. ينظر: خير الدين: أقوم: ص ٣١. (المقدمة)، ص١٣٨-١٣٩، وفصل: ١٥-١١/٥١١: Djaysh: E.I.2: (Kedourie).

٩ - هذا الإصلاح هو الذي رآه كثير من مفكري العرب - في القرن ١٩/١٣ - مدخلاً للنهضة فدعوا إلى تبني إصلاحات جوهرية تلغي الحكم الفردي وتؤدي إلى الحكم الدستوري الذي أساسه احترام القوانين التي تنشأ عن الشورى. ويعتبر خير الدين باشا التونسي (ت ١٨٨٩) وأحمد بن أبي الضياف التونسي (ت ١٨٧٤) من أشهر الدّعاة إلى هذا الإصلاح. ينظر على التوالي كتابيهما:

أقوم المسالك. وإتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان. المطبعة الرسمية، تونس ط١/ ١٩٠١، وأيضاً: طبعة كتابة الدولة للشؤون الثقافية، تونس ط٢، ١٩٦٣-٦ (٨ أجزاء).

١٠ - يعتبر رفاعة الطهطاوي (ت ١٨٧٣) الذي ارتحل إلى فرنسا من أوائل الدعاة إلى اعتبار التعليم المدخل الأساسي إلى النهضة. وكرّس حياته في السعي إلى تحقيق هذه الغاية. انظر عنه فصل: Rifa'a Bey Al-Tahtawi: E.I. ٢ :V١١١/٥٢٣-٤ (k. ohrrnberg).

١١ - فكرة إبطال تجارة الرقيق بدأت تتبلور في أوربا في القرنين ١٨ و ١٩. وأول اتفاقية في هذا الشأن تمت بين فرنسا وإنكلترا سنة ١٧٩٤. ينظر عن الرق في أوربا: الفصل: ٨/٤٤٧٣: Esclavage: G.E. وفي العالم الإسلامي فصل: (R. Brunschvig) ٢:١/٢٤-٤٠ ᶜAbd:E.I.

١٢ - ونشير أيضاً إلى أن فرنسا ألغته في مستعمراتها سنة ١٨٤٨. يُراجع الهامش السابق.

١٣ - كان سلاطين زنجبار على علاقة مودّة وصداقة ببريطانيا. وللاطلاع على مسألة الرقيق في زنجبار ينظر: سالمة: مذكرات: ص ٢٤٧-٢٥٣، المغيري: جهينة ص: ٥٣٤ وما بعدها، الغيث: التأثيرات ص ١٠٢-١١٣ و١٨٦-١٧٧ .Barwani: Conflicts pp

١٤ - كانت زنجبار مركزاً تجارياً للرقيق. انظر: الغيث: التأثيرات: ص: ١١٢. وقد أشار المغيري إلى وجود أسواق في زنجبار: ينظر: جهينة ص ٣٥٧.

١٥ - هذه الصفة لا تُطلق في سلطنة زنجبار وفي سلطنة عُمان (إلى الآن) إلا على الأسرة الحاكمة فقط.

١٦ - هو سعيد بن سلطان البوسعيدي (١٢١٩/١٧٩١-١٢٧٣/١٨٥٦): حكم عُمان وزنجبار في وقت واحد. كان قوياً شجاعاً، وله علاقات تحالف مع بريطانيا، وصلات مودة مع الملكة فيكتوريا. ينظر: سالمة: مذكرات، السالمي: تحفة ٢/١٩٥ وما بعدها، المغيري: جهينة ص ٢٣٢ وما بعدها، والفصلان: Sa'id b. Sultan: E. I. ٢ : ١٠/٣٠٣-٤ N.E.B ,(Freeman) ٧-V١١١/٨٥٦.

١٧ - المغيري: جهينة، ص ٢٥٨.

١٨ - كتابة اسم القارة بالتاء يذكّرنا بالاسم الذي أطلقه العرب على تونس عندما فتحوها. يراجع الفصل: (M. Talbi) ١٠٥٠-١٠٤٧/١١١: Ifrikiya: E. I. .

١٩ - المغيري: جهينة ص ٢٥٨. ونلاحظ أن بريطانيا نفسها هي التي أشرفت على تنفيذ بنود هذه المعاهدة فأعدّت أسطولاً بحرياً يتكون من ٨ سفن سريعة تراقب سواحل زنجبار. ينظر: الغيث: التأثيرات ص: ١٠٩.

٢٠ - ابن سعيد: تنزيه ص ٨١، وذكر المغيري أن المعاهدة تتكون من ٥٧ مادة، واكتفى بإيراد بعض مادتها. ينظر: جهينة ص ٣٥٦-٣٥٧.

٢١ - حددنا في دراسة أخرى أربعة دوافع لرحلة السلطان إلى لندن (وإن كان في الظاهر قد حل إلى أوربا) والسبب المُعلن هو الاطلاع على «أوربا الغنية بكنوز المعارف والصنائع وأسباب الحضارة والعمران (...) مما يستحق نقله إلى بلاده». ينظر: رحلات.

٢٢ - هذه هي أشهر صحف ثلاثة لندنية مع التايمز والجاردن، تم إصدارها سنة ١٨٥٥، تعتبر من الصحف الراقية في مقالاتها ... الخ، ينظر عنها فصل : Daily Telegraph:: ٣/٨٥٠ .N.E. B

٢٣ - ابن سعيد: تنزيه ص ٥٤.

٢٤ - زار السلطان حاكم لندن مرتين الأولى في بدء الزيارة (يوم ٢٥ جون ١٨٧٥) وهي «أول زيارة رسمية زار بها قلب المدينة مركز الأشغال والتجارة». والثانية في نهاية الزيارة (يوم «٢٢ جولاي أي يوليو في قاعة كيلر هول») لخلع «امتيازات لندن وحريتها على سعادته (النيشان)» ينظر: ابن سعيد: تنزيه: ص ١٢٦-١٢٧، ١٨٨-١٩٢.

٢٥ - هو نيشان شرّفت به مدينة لندن السلطان.

٢٦ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٨٩.

٢٧ - «هذه المدينة مركز تجارة العالم في الأصناف القطنية» في ذلك الوقت قد أقامت للسلطان «مأدبة شائقة» وقد أثنى عليه العمدة. ينظر: ابن سعيد: تنزيه ص ١٨١-١٨٨ وأيضاً فصل: ٧٦٠-٧/٧٥٩ Manchester: N.E.B.

٢٨ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٨٦.

٢٩ - وصفها ابن سعيد بقوله : «فيها من البواخر والسفن المصطفة على مسافة ستة أميال. وهي لا شك أعظم ميناء وأكبرها في الدنيا» دعا واليها السلطان للفرجة على هذا الميناء، وأعدّ له «مأدبة شائقة» ينظر: تنزيه: ص ١٧٤-١٧٨ وأيضاً الفصلان: ٥-١٢/٧٢١٤: Liverpool: G.E. و٧/٤١١ :N.E.B.

٣٠ - ابن سعيد : تنزيه ص ١٧٥.

٣١ - كان رئيس مجلس التجارة في منشستر من ضمن الحاضرين في استقبال عمدة المدينة للسلطان. وقد ألقى خطاباً. ينظر: ابن سعيد: تنزيه ص ١٨٣-١٨٤.

٣٢ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٨٤.

٣٣ - هذه الجمعية تأسست سنة ١٨٢٣ واسمها: Anti-Slavery Society (جمعية إبطال الرق) وقد بدأت بإبطال الرق في بريطانيا منذ تأسيسها ثم في المستعمرات سنة ١٨٣٣. ينظر عنها فصل: Slavery: N.E.B.: ١٠/٨٧٤-٥ .

٣٤ - إضافة من عندنا ليستقيم المعنى.

٣٥ - ابن سعيد: تنزيه ص ٨٢.

٣٦ - لقد إنكليزي بمعنى السيد: ينظر: بعلبكي: المورد ص ٨٥٨.

٣٧ - ذكر ابن سعيد أن بارتل فراير قدّم معلومات عن الجزيرة «في مخابراته مع الدولة البريطانية المجموعة إلى كتاب الدولة المسمى (بالأزرق)» ينظر: تنزيه ص ٤٣.

٣٨ - مما يدل على تلك الجهود هو تأسيس عدّة جمعيات منذ ١٨٠٧. وإذا كانت بريطانيا وهي تشتري العبيد قد وجدت مثل هذه الصعوبات فكيف يكون حال زنجبار؟ يراجع أعلاه الهامش ٣٣.

٣٩ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٣٩.

٤٠ - م. ن. ص ١٦٠.

٤١ - م. ن. ص ١٣٤، ١٧٢.

٤٢ - م. ن. ص ١٧٨ وأيضاً ٨٣، ١٧٢.

٤٣ - هو حمد بن سليمان البوسعيدي هكذا عرّفه المغيري، واكتفى بذكر أنه من «رجال مشورته». أما ابن سعيد فذكر أنه حمد بن سليمان فقط وذكر أنه ممن رافق السلطان في رحلته إلى أوربا. إلا أنّ الصفة المذكورة له في الشاهد هي من قول بارتل فراير. ينظر: ابن سعيد: تنزيه ص ١٣، ١٤٠، المغيري: جهينة ص ٣٣٣، ٣٦١.

٤٤ - ابن سعيد :تنزيه ص ١٤١.

٤٥ - م. ن. ص ٥٥.

٤٦ - هي أوغندة، مساحتها (الآن) ٢٣٦ ألف كلم٢ منها ٤٠ ألف كلم٢ بحيرات. استعان ملكها بالإنكليز لحمايته من العرب (من جهة الشمال المصريين ومن جهة الشرق العُمانيين) صارت محمية إنكليزية سنة ١٨٩٤. عاصمتها كمبالة. ينظر عنها فصل:٦-١٥/٨٩٢٤ Ouganda: G.E.

٤٧ - ابن سعيد: تنزيه ص ٥٥.

٤٨ - ينظر مصطلح العادة في معاجم الفلسفة مثل: روزنتال: الموسوعة الفلسفية ص ٢٨٩.

٤٩ - ينظر عن أسباب الرق : المغيري: جهينة ص ٥٣٦.

٥٠ - هذه النبتة أدخلها السلطان سعيد إلى زنجبار رغم معارضة الأوربيين بدعوى أن التربة والمناخ لا يصلحان لها. وأعطت هذه النبتة نتائج طيبة وتفوقت على زراعة السكر والأرز والسمسم الخ. ينظر عنها : المغيري: جهينة ص ٢٧٩-٢٨٤، وعن مزارعها ينظر: ص ٩٤-٩٧.

٥١ - هذه نبتة أصيلة في الجزيرة. ينظر: المغيري: جهينة ص ٨٦.

٥٢ - المغيري: جهينة ص ٥٤٠، وقد أورد قول أحد العبيد/الأحرار المسنّين: «كنا نُضرب بالعصا على ظهورنا، والآن يضربنا الجوع في باطن أجسادنا. فأي علّة أخفّ؟».

٥٣ - ابن سعيد: نزهة ص ٥٦.

٥٤ - م. ن. ص. ١٧٨.

٥٥ - م. ن. ص. ١٤٨.

٥٦ - هو الدكتور الذي «اختارته جلالة الملكة ترجماناً لسعادة السلطان لما كان بينه وبين سعادة السيد برغش من المودة القديمة» وقد وصفه ابن سعيد بالقسّ والفقيه وخليل السلطان. تنزيه ص ٣٦-٣٧، ٤١، ١٣٨. وقد أثبتت له صورة كُتب تحتها: «رسم العالم العامل والفقيه الفاضل الدكتور جرجس باجر خليل سعادة السيد برغش سلطان زنجبار» تنزيه: ص ٩١.

٥٧ - البنادر مفرده البندر، لفظة فارسية انتقلت إلى التركية ثم إلى العربية وتعني أساساً الميناء البحري، كما تعني أيضاً السوق الخ. ينظر عنها فصل: ٢ (Huart) Bandar: E.I. ١/١٠١٣.

٥٨ - كلمة عامية مفردها جلاب وهو الذي يتاجر في المواشي.

٥٩ - ابن سعيد: تنزيه ص ٨٤.

٦٠ - م. ن. ص ١٧٢.

٦١ - م. ن. ص ٨٤. ونلاحظ أن السيد سعيد قد خسر هو الآخر أموالاً طائلة بسبب محاولة إبطال تجارة الرقيق. يُنظر : تنزيه ص ٤٦.

٦٢ - المغيري: جهينة ص ٢٨٨، ٣٦٥.

٦٣ - هذه أول صحيفة أوفدت مبعوثاً لها لمقابلة السلطان. ويراجع عنها أعلاه الهامش ٢٢.

٦٤ - ابن سعيد: تنزيه ص ٥٦، ونلاحظ أن السيد سعيد والد برغش رغم الخسائر التي لحقته من محاولة إبطال الرقيق رفض مكافأة مالية. يُنظر : ابن سعيد: تنزيه ص ٦٦، المغيري: جهينة ص٢٥٨.

٦٥ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٨٩.

٦٦ - م. ن. ص ١٩٠ - ١٩١.

٦٧ - الجمعية الجغرافية الملكية تأسست في لندن سنة ١٨٣٠. قام علماؤها بأعمال استكشافية في مناطق عدة من العالم ومنها القارة الإفريقية. ينظر عنها فصل: ١٠/٢١٩ Royal Geographical Society (R. G. S.): N. E. B.

٦٨ - هذه إحدى الجمعيات التنصيرية التي ظهرت في القرن ١٩ في أوربا ونشطت في دعوتها في إفريقيا وغيرها. ينظر فصل: ٨/١٨٧٠٨: Mission: N. E. B.

٦٩ - ذكر ابن سعيد بعض أفراد هذه الجمعية الذين زاروا السلطان في مقرّ إقامته ونلاحظ أنه لا يوجد بينهم من رجال الدين إلا قسّ واحد. ينظر: تنزيه ص ١٣١-١٣٢.

٧٠ - لاحظ ابن سعيد أن هذه الجمعية «مؤلّفة من رجال إنكليز وغير إنكليز غرضها إبطال الرق من الدنيا وإلغاء التجارة ببني آدم» وذكر بعض أعضائها. وكاتم سرها قسّ. ينظر: تنزيه ص ٨١، ويراجع أعلاه الهامش ٣٣.

٧١ - لعله كريف (Krapf) الذي استكشف شرقي إفريقيا. ينظر: المغيري: جهينة ص ٢٣ (المقدمة).

٧٢ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٣٢.

٧٣ - كان الأوربيون «يزعمون أنها بلاد قفرة يسكنها قوم همج من الزنوج الخشني الطباع» وعندما ساعد العرب العُمانيون - في زنجبار - المستكشفين الأوروبيين تحولت إفريقيا إلى «بلاد سعيدة مخصبة تسكنها قبائل قابلة للتمدّن والحضارة. ومناخها ليس بسقيم كما يزعم القدماء، وهي تصلح لسكنى الأوروبيين....» ينظر ابن سعيد: تنزيه ص ٤٤، ١٩٥، المغيري: جهينة ص ٦٨، ٢٤٧-٢٥٠، ٢٨٨.

٧٤ - تم المحفل في ٢٩ جون ١٨٧٥«وكان الماجيور جنرال سار هنري رولنسن يرأس هذا الاحتفال العظيم وحضره عدد غفير من الأعيان والعلماء والأدباء والسيدات» كما حضر سفير مراكش وسفير اليابان وحاكم فيكتوريا الخ» يُنظر ابن سعيد: تنزيه ص ١٤٣-١٤٩.

٧٥ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٤٤، ١٤٥.

٧٦ - م. ن. ص١٤٤، ونلاحظ أن الأوربيين (الإسبان والبرتغال) استعمروا عدّة جزر وكثيراً من سواحل إفريقيا إلا أنهم لم يجرؤوا على داخلها حتى ساعدهم العرب العُمانيون في زنجبار على ذلك. يُنظر : المغيري : جهينة : ص ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٢١٦، ٢٤٧-٢٥٠، ٢٥٦، ٢٨٧، ٢٨٨.

٧٧ - ابن سعيد : تنزيه ص ١٤٤.

٧٨ - م. ن. ص ١٣٥.

٧٩ - لم نتمكن من التعرف عليه.

٨٠ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٣٢، وانظر نعي المغيري على إغفال «العرب خصلة من خصال المآثر الحميدة في اكتشافهم للبرّ الإفريقي وهو نشر الإسلام (...) لكن اشتغل العرب الفاتحون بجمع المال وعظمة السلطان الذي اضمحل» ينظر: جهينة ص ٢٤٨.

٨١ - ابن سعيد : تنزيه ص ١٣٥.

٨٢ - وصف المغيري إفريقيا قبل استكشافها بأنها «القارة المظلمة الموحشة». جهينة ص ٢٤٩، وعن الخطر الذي كان يتهدد المستكشفين ينظر جهينة: ص ٣١٧-٣٢٦.

٨٣ - ينظر المغيري: جهينة ص ٢٤٨، ٣١٨.

٨٤ - م. ن. ص ١٦٢-١٦٤.

٨٥ - ابن سعيد : تنزيه ص ١٣٢.

٨٦ - م. ن ، ص . ن.

٨٧ - يراجع الهامش ٥٢.

٨٨ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٣٢ - ١٣٣.

٨٩ - لم نتعرف عليه.

٩٠ - ابن سعيد : تنزيه ص ١٣٢.

٩١ - قال فيها السلطان: «لن أشاهد باقي الأمم يودّون ملوكهم وملكاتهم وداد الإنكليز لملكتهم» وقال أيضاً إنها: «أشبه بحجر المغناطيس تجذب إليها قلوب الداني والقاصي» ينظر ابن سعيد: تنزيه ص ١٠٠.

٩٢ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٣٣.

٩٣ - هو السير هنري مورتن (١٨٤١-١٨٩٩): مستكشف إفريقيا الوسطى ويحمل الجنسية الإنكليزية- الأمريكية. ينظر عنه الفصل: Stanley: N. E. B :١١/٢١٣-٤ .

٩٤ - ابن سعيد: تنزيه ص ٥٥.

٩٥ - م. ن. ص ١٣٣.

٩٦ - م. ن، ص. ن.

٩٧ - طاقة البخار ما كانت لتُحدِث الثورة الصناعية لولا استعمال الفحم الحجري استعمالاً صناعياً ومُكثّفاً وقد تم ذلك في أوائل القرن ١٩. ينظر فصل Energie: G. E: ٧/٤٣٤٨.

٩٨ - هذه الطاقة المتجددة هي التي أحدثت الثورة الصناعية - إلى جانب البخار - في إنكلترا في القرن ١٨. إلا أنه لم يمكن السيطرة عليها إلا في القرن ١٩ عند اختراع المحرك الانفجاري. يراجع فصل: Electricite: G. E: ٧/٤١٩٨ .

٩٩ - ما كانت الثورة الصناعية لتحدث في إنكلترا ثم في العالم لولا الاختراعات الكبرى التي حدثت (مثل الآلة البخارية ١٧٦٩، الباخرة ١٧٧٦، المنسج الميكانيكي ١٧٨٥، التلغراف البصري ١٧٩٣، البطارية الكهربائية ١٨٠٠، القطار البخاري ١٨١٤ الخ). لمزيد الاطلاع ينظر فيصل: Industrielle (Revolution): G. E: ١٠/٦٣٠٤-٨ .

١٠٠ - ابن سعيد: تنزيه ص٩. وقد تحدّث المغيري عن حب برغش للتمدّن والعمران على الطراز الحديث. ينظر: جهينة ص ٢٩١-٢٩٦، ٢٥١-٢٥٢ وبحثنا: رحلات ص ٤.

١٠١ - ركب السلطان باخرة إنكليزية من زنجبار إلى عدن، ومن عدن ركب بارجة إنكليزية أعدّتها له الدولة البريطانية. ينظر: ابن سعيد: تنزيه ص ١٣، ١٦.

١٠٢ - هذه اللفظة دخيلة من الفرنسية Poste وتعني البريد. ولم تعد مهمة البريد في القرن ١٩/١٣ تقتصر على الرسائل العادية وإنما أضيف إليها التلغراف (البرق). وعن زيارة السلطان لهذه الإدارة ينظر: ابن سعيد: تنزيه ص ٦٣-٦٤، وعنها في بريطانيا ينظر فصل: ٩/٦٣٨ .Postal System: N. E. B:

١٠٣ - هو نقل الكتابة على مسافات بعيدة بواسطة آلة بصرية أو كهربائية. أول محاولات هذا الاختراع تمّت سنة ١٧٩٢، لكن مورس الأمريكي (١٧٩١-١٨٧٢) هو الذي طوّر هذا النظام الاتصالي. ينظر الفصل: ٧-١٩/١١٧٣٥ .Telegraphie: G. E.:

١٠٤ - ابن سعيد: تنزيه ص ٦٥، أول مرّة تعرّف فيها السلطان على التلغراف عندما واجهت باخرته «محطة السلك البرقي على ساحل بلاد إسبانيا فطلب المتوظفون في إدارة السلك من قبطان باخرة السلطان أن يخبرهم بمن كان في باخرته...» وعلّق ابن سعيد على ذلك بقوله «وهذا علم جزيل الفائدة». ينظر: تنزيه ص ٢٩.

١٠٥ - ابن سعيد: تنزيه ص ٦٥.

١٠٦ - إذا كانت الغرائب والعجائب من الصفات الملازمة لأوصاف الرحلات منذ القديم وهي تتمثل في الأحداث الخارقة، أو البنايات الضخمة أو الأجناس البشرية المجهولة الخ... فإنها تحوّلت في القرن ١٩/١٣ إلى غرائب الصناعة والعمران. ولهذا وجدنا ابن سعيد يقول: «ثم بعد أن تفرّج السيد برغش على كل ما كان من الغرائب والنفيس في إدارة البوسطة ...» ينظر: تنزيه ص٦٦.

١٠٧ - ابن سعيد : تنزيه ص ٦٥.

١٠٨ - هو البنك المركزي للمملكة المتحدة تأسس سنة ١٦٩٤ وهو محاذ للبرلمان. وقد قدّم ابن سعيد عنه معلومات مهمة من ناحية البناء والإدارة ونظام العمل. ينظر: تنزيه ص ١٢٧-١٣١ وفصل: ٤/٤٩٧ .England (Bank of): N. E. B:

١٠٩ - هذه الدار تقع قريباً من البنك. ابن سعيد: تنزيه ص ١٣٠.

١١٠ - هذا جمع، مفرده : آلة.

١١١ - يبدو أنه وقع خلط بين الليرة وهي عُملة إيطالية، والباون وهو عملة بريطانية ، ينظر عن العملتين الفصلان: Lira: N. E. B: ٧/٣٩١ و Pound: N. E. B: ٩/٦٥٠ .

١١٢ - عُملة المسلمين في الهند، في القرن ١٦م. وهي الآن عملة الهند والباكستان وسري لانكا، والروبية تُقسَّم إلى ١٠٠ بيسة. ينظر فصل Rupee: N. E. B: ١٠/٢٤٢ .

١١٣ - وصول الأوروبيين إلى الهند يُعتبر ضربة قاتلة للتجارة بين العرب والهند. فبعد البرتغال تتأسس شركة الهند الشرقية البريطانية سنة ١٦٠٢. منذ هذا التاريخ بدأ تدخل الإنكليز في الهند حتى صارت تحت حكمهم. ينظر الفصل: Inde: G. E: ١٠/٦١٨٥ .

١١٤ - ابن سعيد : تنزيه ص ١٢٧.

١١٥ - م. ن. ص ١٢٧ - ١٢٨.

١١٦ - الشِلِّن عُملة بريطانية الواحد يساوي ٢٠ باون. ينظر : O. R. E: p ١٣٣٦ .

١١٧ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٣١.

١١٨ - راجع أعلاه الهامش ١١١.

١١٩ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٢٨.

١٢٠ - من كلمة تشيكية تعني «العمل القسري» وقد ظهرت سنة ١٩٢٤ والمقصود بها الآلة التي لها صبغة بشرية وتقوم مقامه. ينظر فيصل: Robot: N. E. B: ١٠/١١٦ .

١٢١ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٦٥، ونلاحظ أن المعمل يقع في بير منكهام التي اعتبرها السلطان «ينبوع ثروة الإنكليز الذين يهيمون بالذهب فضلاً عن غيرهم !»، تنزيه ص ١٦٧.

١٢٢ - جمع مفرده صائغي وهو المختص في صناعة الذهب.

١٢٣ - لم نتعرّف عليه.

١٢٤ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٦٦.

١٢٥ - م. ن، ص. ن.

١٢٦ - في الأصل : فيها.

١٢٧ - م. ن، ص. ن.

١٢٨ - م. ن، ص ١٦٧.

١٢٩ - م. ن، ص. ن.

١٣٠ - هي قرية صغيرة تقع شرق نورثمبتين، يُوجد بها عدة مصانع. انظر عنها فصل: ١٢/٥٧٢: Welling Borough: N. E. B.

١٣١ - ابن سعيد : تنزيه ص ١٤٩ - ١٥٧.

١٣٢ - هو ملك من ملوك اليهود الجبابرة، ويبدو أنه هو الذي جادله إبراهيم عليه السلام في مسألة إحياء البشر وإماتتهم، والإتيان بالشمس من المغرب. يراجع: Namrud (Hiller) ٣-V١١/٩٥٢: E. I. ٢.

١٣٣ - البُوتقة وعاد لصهر المعادن.

١٣٤ - مفرده مدفع، والمدفع هو سلاح ناري لرمي قذائف على هدف محدد. وقد ظهر في القرن ١٤م. ينظر عنه فصل: ٤-٤/٢٢٧٠: Canon: G. E. .

١٣٥ - لعل المقصود بالدواليب العجلات التي يوضع عليها المدفع.

١٣٦ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٤٩.

١٣٧ - هو سلاح آلي يسمح بإطلاق الرصاص بصفة مستمرة أو متقطعة على العدو: إنساناً ومدرعات خفيفة. وقد ظهر في القرن ١٥م في شكل أنابيب متعددة تطلق النار في وقت واحد. وقد ذكر ابن سعيد أن الميتراليوز الذي شاهده يتكون «من اثني عشر أنبوباً». وفي القرن ١٨م تم صنعه من أنبوب واحد عندما تم اكتشاف الخرطوشية الدوّارة. ينظر عنه: تنزيه ص ١٥٤، وفصل: ١٣/٨٠٥٢ Mitrailleuse: G. E: .

١٣٨ - ابن سعيد : تنزيه ١٥٤.

١٣٩ - مفرده : كُلّة وهي قنبلة المدفع - البعلبكي: المورد ص ٨٩٨.

١٤٠ - لم نتعرف عليها فلعلّها تحريف لقنابل.

١٤١ - نوع من الأسلحة حسب السياق. أما كلمة توربيد فهي تعني الاضطراب . يُنظر : ٢٠٩ Turbide: Robert: p.

١٤٢ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٥٣.

١٤٣ - الجبل من نار هو البركان.

١٤٤ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٥١.

١٤٥ - هي آلة ميكانيكية تقوم بتشكيل المعدن بفعل قوة السقوط عليه. ينظر كلمة ٦١٩ Marteau- Pilon: P. L: p.

١٤٦ - القدم مقياس إنكليزي يساوي ٤٨ر٣٠ سم. ينظر فصل: Foot: O. R. E: p ٥٣٩ .

١٤٧ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٥٢.

١٤٨ - هو إدوارد السابع (ح. ١٩٠١- ١٩١٠)وقد ولد سنة ١٨٤١. وعندما زاره السلطان برغش كان أميراً لوايلز. ينظر: ابن سعيد: تنزيه ص ٥٨ - ٦١ (ضمنه صورة له ولأسرته) وأيضاً فصل: Edward V ١١: N. E. B: ٤/٣٧٨-٩.

١٤٩ - ابن سعيد :تنزيه ص ٦١.

١٥٠ - هذه مرتبة من مراتب النبلاء تأتي مباشرة تحت الأمير، ويكون مسؤولاً على دوقية. ينظر فصل: Duc: P. L: p ٣٥١.

١٥١ - منطقة جامعية فيها جامعة ومعاهد الخ. ينظر فصل: Cambridge: N. E. B: ٢/٧٥٩ ونلاحظ أن ابن سعيد نقل العبارة كما في اللغة الإنكليزية.

١٥٢ - ذكر ابن سعيد أن هذا الدوق هو «كبير قواد العساكر وهو ابن عمّ الملكة فيكتوريا» وأنّه «ولد سنة ١٨١٩، وله راتب سنوي من الدولة بمنزلة أمير من أمراء العائلة الملوكية» وقد ذكر راتبه بالتفصيل. وهذا من شفافية تصريف أموال الدولة في بريطانيا منذ قرنين. ينظر: تنزيه ص١٠١.

١٥٣ - يعني مكتبه، ونلاحظ عناية هؤلاء بالعلم. فهذا الدّوق كاتب له تآليفه !.

١٥٤ - ابن سعيد : تنزيه ص ١٠١.

١٥٥ - يُنظر أسفله: «محاكاة» الملكة.

١٥٦ - عن حقيقة الحرب في الإسلام ينظر: ابن خلدون: المقدمة: الباب ٣، الفصل ٣٧ (٢/٧١٥). ونلاحظ أن ابن خلدون من العلماء القدماء الذين أثروا في الفكر النهضوي ينظر مثلاً: خير الدين: أقوم ص ٩٩، ١٠٢، ١١٩، ١٢٥، ١٣٢.

١٥٧ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٥٤.

١٥٨ - يعرف الإنسان الفحم الحجري منذ القرون الوسطى ولم تتجاوز الكمية المستهلكة في إنكلترا أكثر من مليوني طن في أواخر القرن ١٨. وعندما تم اكتشاف الآلة البخارية - في القرن ١٩- وصل استعمال الفحم الحجري إلى ٢٥٠ مليون طن في السنة. يراجع الهامش ٩٧.

١٥٩ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٦٠.

١٦٠ - إقامة السلطان - في لندن - طويلة (٣٧ يوماً)، لهذا تمكّن من زيارة المعالم التالية: مركض الخيل باسكوت، بستان الحيوانات، البوسطة، قصر البلور، دار الأسماك (ببرايطن)، دار البرلمان، مستشفى سانتوماس، بنك إنكلترا، معبد وستمنستر، معمل الأسلحة، معمل الأواني الفضية والذهبية (في بيرمنكهام)، ميناء ليفربول، معمل القطن (بمنشستر).

١٦١ - «هذا البستان ليس من مشروعات الدولة البريطانية بل تشكلت شركة بلندن سنة ١٨٢٦ بمبلغ وافر من رأسمال» و«ليس في باريس ولا في العالم كله بستان يحتوي على كل أجناس الحيوانات مثل هذا البستان». ونلاحظ أن هذه الشركة قد أصدرت صحيفة خاصة بها سنة ١٨٣٠. ينظر: ابن سعيد: تنزيه ص ٦٢-٦٣ وفصل: .Z..: N ٢-١٢/٩٣١ :E. B .

١٦٢ - كانت الغاية الأولى من إنشاء حديقة الحيوان في لندن معرفة فيزيولوجيا الحيوان وسلوكه - يراجع أعلاه الهامش ١٦٢.

١٦٣ - ابن سعيد: تنزيه ص ٦٢.

١٦٤ - م. ن، ص ٦٣.

١٦٥ - وسمّاه ابن سعيد: «دار الأسماك»، ومحاولات تربية الأسماك قديمة، إلا أن سنة ١٨٥٣ عرفت أول مربى بطريقة علمية فتح للجمهور في ريجنتس بارك (Regent's Park) في إنكلترا. ينظر فصل : Aquarium: N. E. B: ١/٤٤٩-٥٠٠ .

١٦٦ - هذا مصطلح يعني عالم الطبيعة (Naturalist).

١٦٧ - ابن سعيد : تنزيه ص ٧٥.

١٦٨ - وصفه ابن سعيد بأنه «أعظم مستشفى في الدنيا» فيه قسم خاص بالمرضى بالرمد (مرض العيون)، وقسم للرجال، وقسم للأطفال، وهنالك قسم في طور البناء. ومصاريفه تبلغ ٣٠,٠٠٠ ليرة في السنة. ينظر: تنزيه ص ١١٣- ١١٥.

١٦٩ - يقصد الطابق الأعلى أو الدور الأعلى.

١٧٠ - ابن سعيد : تنزيه ص ١١٤.

١٧١ - مفرده مخدع، والمقصود قاعات.

١٧٢ - ابن سعيد: تنزيه ص ١١٤.

١٧٣ - م. ن، ص ١١٥.

١٧٤ - مفرده مُقْعَد ، وهو العاجز عن الحركة .

١٧٥ - ابن سعيد : تنزيه ص ٥٤.

١٧٦ - المقصود بالقصر : العمارة.

١٧٧ - ابن سعيد: تنزيه ص ٥٤.

١٧٨ - م. ن، ص. ن.

١٧٩ - هذه جريدة أحمد فارس الشدياق (ت ١٣٠٤/١٨٨٧) الإصلاحي المعروف أصدرها في القسطنطينية سنة ١٨٦٠ وغايتها الدفاع عن الإسلام. وتعتبر أعظم جرائد القرن ١٣/١٩. وقد جمع الشدياق مقالاته في جريدته في سبع مجلدات. للتعرف عليه وعلى جريدته ينظر: كحالة: معجم ٢/٤١-٢ وفصل: (Pellat) ٢:١١/٤٦٦ Djarida: E. I.

١٨٠ - هذه جريدة أصدرها لويس صابنجي (ت ١٣٥٠/١٩٣١) ببيروت ثم انتقل إلى لندن وأصدر جريدتين «الاتحاد العربي» و «الخلافة، ثم انتقل إلى الأستانة. له مؤلفات عديدة ونلاحظ أنه هو الذي رتب «تنزيه الأبصار». يراجع عنه أعلاه هامش ٦.

١٨١ - المقصود «الوقائع المصرية» التي أصدرها محمد علي باشا والي مصر للتعبير عن قرارات حكومته. وهي أسبوعية. صدرت في ١٧ جمادى الأولى ١٢٤٤/ ٢٠ نوفمبر ١٨٢٨. ينظر عنها فصل : Djarida: E. I. ٢:١١/٤٦٥ .

١٨٢ - هي أول صحيفة عربية في تونس صدرت في ١٨٦٠/٧/٢٢، وهي أسبوعية. وكانت ضمن إصلاحات عدّة شجّع عليها خير الدين باشا المصلح المعروف وصاحب «أقوم المسالك». ينظر عنها فصل : Al-Ra'id Al-Tunusi: E. I. ٢ :V١١١/٤٠١-٢ .

١٨٣ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٥٩. ونلاحظ أن المغيري أثنى على السلطان في حب العلم والعلماء فقال مثلاً «محفوف المجلس بالهيبة والوقار، مزيّن بالعلماء والأخبار» وقال أيضاً «قرّب العلماء وآوى الفضلاء» وأضاف موضحاً «كان من ترتيب مجالسه أن جعل وقتاً لتلاوة القرآن الكريم، ووقتاً لدرس العلوم الدينية. ووقتاً لمقابلة شؤون المملكة، ووقتاً للنظر في حاجاته الخصوصية، ووقتاً للنظر في أحوال الدعاوي والشكايات، ووقتاً للنظر في القضايا المهمة». يراجع: جهينة ص ٣٢٧-٣٣٠.

١٨٤ - اتفق المؤرخون على أن شخصية هذا السلطان قوية وجذابة. يراجع أعلاه الهامش ١٦.

١٨٥ - هي فيكتوريا الأولى: ملكة بريطانيا العظمى وإرلندة من ١٨٣٧ إلى ١٩٠١، وإمبراطورة الهند من ١٨٧٦ إلى ١٩٠١. تعتبر أعظم ملكة عرفتها بريطانيا، إذ في عهدها عرفت هذه الدولة اتساعها وعظمتها وقوّتها. ينظر الفصلان : G. E: ٢٠/١٢٥٨١-٤، ٥٠-٣٤٩/ Victoria: N. E. B :١٢ .

١٨٦ - ابن سعيد: تنزيه ص ٩٩.

١٨٧ - لم يرد ذكر اسمه ضمن المستكشفين، يراجع أعلاه الهامش ٦٧.

١٨٨ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٤٦.

١٨٩ - هذا من جملة مصطلحات استعملها النّهضويون في القرن ١٩/١٣. وخير الدين ممن استعمل هذا المصطلح في قوله لتبرير الأخذ عن أوربا والاقتباس منها: «وكل متمسّك بديانة، وإن كان يرى غيره ضالاً في ديانته، فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يُستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية كما تفعله الأمّة الإفرنجية فإنهم مازالوا يقتدون بغيرهم في كل ما يرونه حسناً من أعماله، حتى بلغوا في استقامة نظام دنياهم إلى ما هو مشاهد». ينظر : أقوم ص ٩٠ وما بعدها وأيضاً مقدمة الكتاب.

١٩٠ - لمزيد من الاطلاع على ما نتج عن فكرة «الاقتداء» من اختلاف وجهات النظر يراجع بحث سابايارد: الرحالون، خاصة الفصل الأول.

١٩١ - لم يحدد ابن سعيد الوزراء الذين كانوا مع السلطان فقد أورد أسماء أربعة من المصاحبين دون تحديد مهامهم وذكر اسم قاض واسم كبير تجار الهند في زنجبار واسم قبطان بحرية واسم قابض المالية وابن سعيد نفسه، بينما الوفد المصاحب يتكون من ١٩ رجلاً. ينظر تنزيه ص ١٣.

١٩٢ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٦٠.

١٩٣ - م. ن، ص ٩٩.

١٩٤ - م. ن، ص ١١٤.

١٩٥ - م. ن، ص ١٠١، ويراجع الهامش ١٥٢.

١٩٦ - م. ن، ص ١٠٠.

١٩٧ - قال المغيري في سياسة السلطان برغش إنه «الملك الهمام» وأنه لم يتكل «على غيره في جميع أموره، على ما كان عليه من فخامة الملك وحاشية القصر، ووجود الأكفاء والأمناء والأعيان ممن لهم المعرفة والخبرة التامة، وفيهم الكفاءة في إدارة شؤون المملكة» ينظر: جهينة ص ٣٢٧، ويراجع أعلاه الهامش ١٨٣.

١٩٨ - ابن سعيد: تنزيه ص ٦١.

١٩٩ - م. ن، ص ١٧٧.

٢٠٠ - هو خير الدين باشا التونسي (١٢٢٥/١٨١٠-١٣٠٨/١٨٩٠). شركسي الأصل. من رجال الإصلاح الإسلامي، تولى الوزارة. له أعمال إصلاحية عديدة في تونس. له «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك». ينظر : الزركلي: الأعلام ٣٢٧/٢ والفصل: (Van Kricken) ٥-Khayr Al-Din Pasha: E. I. ٢ :١ V/١١٥٣ .

٢٠١ - من النهضويين من ذهب إلى أن أوربا إنما تقدمت بفعل خصبها وكثرة أمطارها الخ. وقد رد خير الدين على هذا الزعم: ينظر: أقوم ص ٩٧.

٢٠٢ - ذكر ابن سعيد أن هذا الجنرال «كان سفير الدولة البريطانية سابقاً في زنجبار». ينظر تنزيه ص١٤٦.

٢٠٣ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٤٦، ولمزيد الاطلاع عن خصب زنجبار ينظر: المغيري: جهينة ص ٧٢-٧٦.

٢٠٤ - ذكر المغيري أن التجارة بالعاج من جملة السلع المتداولة في زنجبار، ينظر جهينة ٢٧٩، وعن أهمية العاج في الأعمال الفنية في أوربا ينظر فصل : Ivorie: G. E: ١١/٦٥٨٢-٣ .

٢٠٥ - ذكر المغيري أن شجرة القرنفل كانت «موجودة بالهند وسيلان وموريس ومدغشقر» و «لما شبّ القرنفل المغروس في زنجبار والجزيرة الخضراء وصار يُثمر قطعوا قرنفلهم عن آخره» ينظر: جهينة ص ٢٧٩، ويراجع أعلاه الهامش ٥٠.

٢٠٦ - لم يرد ذكره عند المغيري.

٢٠٧ - السكر والأرز والسمسم هي أهم المنتوجات الفلاحية قبل عصر القرنفل. يراجع: المغيري: جهينة ص ٢٧٩.

٢٠٨ - لم يذكره المغيري من جملة المنتوجات الفلاحية ، فلعل إنتاجه ضعيف.

٢٠٩ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٤٦.

٢١٠ - كانت المواد الأولية من أسباب الاستعمار.

٢١١ - ذكر المغيري أن بالجزيرة «أشجار القرنفل والنارجيل والبرتقال». ينظر: جهينة ص ٧٤.

٢١٢ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٧٦.

٢١٣ - من أشهر صحف لندن إلى جانب الدايلي تلغراف والجاردن أنشأها جون والتر سنة ١٧٨٥. ينظر عنها فصل : Time (the): N. E. B: ١١/٧٨٠ .

٢١٤ - في الأصل : الغناء.

٢١٥ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٩٤.

٢١٦ - م. ن، ص ١٦٠.

٢١٧ - م. ن، ص ١٩٤.

٢١٨ - م. ن، ص. ن.

٢١٩ - عن محاولات التوغل في أعماق إفريقيا من قِبَل العرب العُمانيين ينظر: المغيري: جهينة ص٣١٧-٣٢٦.

٢٢٠ - ابن سعيد: نزهة ص ١٩٤ - ١٩٥.

٢٢١ - م. ن، ص ١٧١.

٢٢٢ - م. ن، ص ٥٦.

٢٢٣ - م. ن، ص. ن.

٢٢٤ - م. ن، ص. ن. ونلاحظ أن هذا الكلام نُشر في صحية «الديلي تلغراف».

٢٢٥ - م. ن، ص ١٧١.

٢٢٦ - م. ن، ص ١٧٢.

٢٢٧ - هذا العنصر المساعد هو الذي اختلف فيه دعاة النهضة والإصلاح. يراجع. مقدمة هذا البحث، خير الدين: أقوم: ص ٥٢ - ٦٣ (المقدمة) ٩٤ - وما بعدها، ساباپارد: الرّحالة: عدة فصول.

٢٢٨ - توطّدت العلاقة بين السلطان سعيد والإنكليز منذ ١٧٩١، قال المغيري «كان السيد سعيد (...) حليفاً أميناً لإنجلترا لا أقل من نصف قرن ومضيفاً ملوكياً للمئات من البوارج الحربية البريطانية ....»، ينظر: جهينة ٢٣٤. ونلاحظ أن أول سفارة بين السيد سعيد في زنجبار وبريطانيا كانت سنة ١٨٤١، يراجع أعلاه الهامش ١٦.

٢٢٩ - ابن سعيد : تنزيه ص ١٧٢.

٢٣٠ - م. ن، ص. ن. وأيضاً ص ١٧٨.

٢٣١ - م. ن، ص ١٧٧.

٢٣٢ - م. ن، ص ٦٥.

٢٣٣ - م. ن، ص ١٢٩.

٢٣٤ - المقصود بالميناء هو السطح الذي توضع عليه أرقام الساعة.

٢٣٥ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٢٩-١٣٠.

٢٣٦ - ذكر ابن سعيد أن مدينة منشستر مركز تجارة القطن في العالم، يراجع أعلاه الهامش ٢٧.

٢٣٧ - لقي السلطان برغش إقبالاً شعبياً في كل الأماكن التي حلّ بها أو تنقّل فيها للزي العربي الذي كان يلبسه. فقد ذكر ابن سعيد أنه كان يلبس «رداء في زي جبّة من الشال الأسود وعلى زيقها وأكمامها نقش بالقصب والحرير الملوّن وعليه ثوب أبيض من الكتان الخالص، وفي يده خاتم ثمين من الذهب الإبريز منضد بحجر زمرد كريم جداً. وكان حاملاً سيفاً نفيساً وخنجراً قبضته من الفضة النقية. وكان غطاء رأسه عمامة مزركشة ومتمنطقاً بشال كشمير عال مزركش بالذهب ومعلقة فيه ساعة من ذهب في سلسلة من الذهب الإبريز الخالص» . تنزيه ص ١٦٣-١٦٤، وللاطلاع على لقاء الشعب للسلطان ينظر: تنزيه ص ١٣٠، ١٦١، ١٦٨. ١٨٢، الخ.

٢٣٨ - أي نياشين.

٢٣٩ - مفرده شفاف وهو الثوب الرقيق. وقد لاحظ ابن سعيد أن السلطان كاد يُبلّل لأن ملابسه رقيقة- تنزيه ص ١٦٣.

٢٤٠ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٨٧.

٢٤١ - ولهذا تخوّف أرباب الضيعات والحقول - في زنجبار - من انهيار إنتاجهم بإدخال منع تجارة الرقيق. يراجع أعلاه موقف السلطان.

٢٤٢ - ابن سعيد : تنزيه ص ١٨٧ - ١٨٨.

٢٤٣ - م. ن، ص ١٨٨.

٢٤٤ - لعل المدة الطويلة (٣٧ يوماً) التي قضاها في لندن تدخل ضمن محاولات السلطان إقناع المسؤولين الإنكليز بواجب معاونته.

٢٤٥ - ابن سعيد : تنزيه ص ١٧٢ - ١٧٣.

٢٤٦ - مهمّة هذه اللجنة مراقبة صحة السمك في سوق السمك قبل عرضه للبيع ولها شيخ مفوض «من واجباته أن يختار أحسن السمك ويرخّص ببيعه، وما لا يستحسنه كان يأمر بحرقه وإتلافه» ينظر عنها : ابن سعيد: تنزيه ص ١٣٧ - ١٣٨.

٢٤٧ - كلمة عمدة تعني هنا الأشخاص الذين يمكن الاعتماد عليهم جميعاً.

٢٤٨ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٣٨.

٢٤٩ - في الأصل : الغناء.

٢٥٠ - الهنود كانوا قابضين على حركة التجارة في زنجبار، وكان لهم «كبير تجار» مقيم في زنجبار، وقد صحب هذا الكبير (تاريا توين) السلطان برغش في رحلته إلى أوربا، ويبدو أن وكيل السلطان في عدن هندي. ينظر ابن سعيد: تنزيه ص ١٣، ٦٤.

٢٥١ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٤١.

٢٥٢ - م. ن، ص ١٧٦.

٢٥٣ - م. ن، ص ١٨٤.

٢٥٤ - خرم هنا بمعنى نكث.

٢٥٥ - ابن سعيد: تنزيه ص ١٨٤.

٢٥٦ - أحسنت الملكة استقبال السلطان، أو هكذا شعر. فقد أجلسته «بجانبها على كرسي جميل كانت الخدم أعدّته له فجلس عليه بوقار ملوكي وأخذ يتفاوض مع الملكة باللغة العربية وحضرة الدكتور باجر يترجم» وليس هذا فقط بل إن الملكة قد بعثت بصورتها إليه بعد أن فارقها «فتناولها (...) بعزّ وإكرام، ينظر ابن سعيد: تنزيه ص ١٠٠، ٢٣١.

٢٥٧ - السلطان هو الذي زار ولي العهد، والمقابلة ليست رسمية «بل مقابلة ودّية وقلبية». ابن سعيد: تنزيه ص ٥٨ - ٦١.

٢٥٨ - السلطان هو الذي زار هذا الدّوق، وهي زيارة ودية، ابن سعيد: تنزيه ص ١٠١.

٢٥٩ - حسب النص الذي بين أيدينا لم يذكر ابن سعيد أن رئيس البرلمان قد استقبل السلطان رغم أنه أطال الإقامة ليطلع على كيفية المناقشة والمفاوضة بين الأعضاء. ينظر: تنزيه ص ١٠٢-١١٣.

٢٦٠ - وصل السلطان لندن في ٣ جمادى الأولى وغادرها في ١١ جمادى الثانية سنة ١٢٩٢.

٢٦١ - ينظر ابن سعيد : تنزيه ص ١٩٣ - ١٩٦.

٣٦٢ - هو ناصر الدين شاه (ح. ١٨٤٨-١٨٩٦) في عهده عمل وزيره ميرزا تقي خان على استقلال

بلاده من تدخل الروس من الشمال والإنكليز في منطقة هراة والخليج العربي إلا أنه قُتل ودخلت إيران في دوامة الفوضى والتدخل الإنكليزي. ونلاحظ أنه زار لندن سنة ١٨٧٣. ينظر الفصل: Iran: G. E: ١١/٦٤٣٩ .

٢٦٣ - والي مصر (ح ١٨٦٣-١٨٧٩) في عهده صار الحكم وراثياً، وتم شق قناة السويس وسعى إلى التوسع في منطقة وادي النيل إلى البحيرات. ذكر ابن سعيد أنه «قد طمع في توسيع ملكه وأرسل فوجاً من جنوده إلى أواسط إفريقية وأمرهم أن يفتحوا تلك البلاد ويستولوا عليها إلى خط الاستواء، ولكن اضطر أخيراً إلى سحب جنوده» لأن «رجال السياسة في أوربا لم يسمحوا لسعادة خديوي مصر أن يسطو على بلاد السيد برغش ويغزوها». وواضح أن الأوربيين يقفون إلى جانب السلطان لأنه لا يستطيع أن يقف في وجوههم. ينظر ابن سعيد: تنزيه ص ١٩٥، وفصل: Ismaeil Pasha: N. E. B: ٦/٤١٤-٥.

٢٦٤ - حجة الأوربيين عموماً والإنكليز خصوصاً على ذلك أن السلطان برغش وصل إلى البحيرات، والحقيقة أن السلطان - عندهم - يسهل الانقضاض عليه، على عكس خديوي مصر.

٢٦٥ - لعلّه من قبيل التوقع لحركة التاريخ فالمائة عام لتوسع مملكة زنجبار هي التي سينتهي فيها الحكم العربي العُماني في زنجبار (سنة ١٩٦٤).

المصادر والمراجع

١ - باللغة العربية :

- ابن سعيد(زاهر) : **تنزيه الأبصار والأفكار في رحلة سلطان زنجبار**. وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان ط١٩٨٨/٢م.

- حسين (حسني محمود) : **أدب الرحلة عند العرب**، دار الأندلس، لبنان، ط١٩٨٣/٢م.

- خير الدّين (التونسي) : **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. تحقيق منْصف الشنّوفي، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٢.

- روزنتال (وآخرون): **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت (١٩٩٧؟).

- سابايارد (نازك): **الرحّالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة**. مؤسسة نوفل، لبنان، ١٩٧٩م.

- سالمة (بنت السلطان سعيد): **مذكرات أميرة عربية**. ترجمة عبد المجيد القيسي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، (١٩٧٤؟).

(هذا الكتاب يُعتبر ترجمة ذاتية لهذه الأميرة التي غادرت قصر أبيها السلطان سعيد في زنجبار إلى ألمانيا حيث تزوجت وتنصرّت. وقد كتبته باللغة الألمانية، ونشرته ببرلين سنة ١٨٨٦).

- السالمي (نور الدين) : **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، مكتبة السالمي، مسقط، سلطنة عُمان ١٩٩٥ (جزءان).

- الشتيوي (أحمد): **رحلات سلطانين عُمانيين زنجباريين إلى أوربا**. مقال سينشر في: مجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، جامعة قطر.

- الشتيوي (أحمد): **مظاهر الحضارة من خلال رحلات المغاربة والأندلسيين وثقافتهم بين القرنين ١٢/٦ و ١٨/١٢**. رسالة دكتوراه الدولة، مرقونة، كلية الآداب، بتونس ١٩٨٨.

- الغيث (حمامة خلفان): **التأثيرات العُمانية في زنجبار، دراسة انتروبولوجية ميدانية**، رسالة ماجستير، ١٩٨٨ (مرقونة) توجد منها نسخة بمكتبة جامعة السلطان قابوس.

- المغيري (سعيد): **جهينة الأخبار في تاريخ زنجبار**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، ط٢ , ١٩٨٦ (هذا الكتاب هام سعى فيه كاتبه إلى إظهار العمل الذي قام به حكام عُمان في زنجبار. إلا أن الكتاب يحتاج إلى تحقيق علمي).
- نصّار (حسين) : **أدب الرحلة** ، مكتبة لبنان، الشركة المصرية العالمية للنشر، ١٩٩١.

(ب) المعاجم :

- الأعلام (للزركلي) : دار العلم للملايين، بيروت ط٧/١٩٨٦.
- دائرة المعارف الإسلامية (د. م. إ) الأولى.

أصدرها باللغة العربية : أحمد الشنتناوي، إبراهيم زكي خورشيد، عبدالحميد يونس، مراجعة د.محمد مهدي علام، دار المعرفة، بيروت، (١٩٣٣؟).

- معجم المؤلفين (لرضا كحالة)، دار إحياء التراث العربي؛ بيروت، د. ت.
- المورد (لمنير بعلبكي): (مزدوج عربي - إنكليزي) دار العلم للملايين، ط١/١٩٩٧.

٢ - باللغة الأجنبية :

- Al-Barwani (Ali Muhsin): **Conflicts** and Harmony in Zanzibar (Memoirs); w.d; unknown publisher.
- Encyclopaedia of Islam; Leiden, 1986; (E.I.2).
- Grande Encyclopedie (Larousse); Paris, 1971; (G. E.).
- New Encyclopaedia Britannica; London, 1973; (N. E. B.).
- Oxford Reference English; 2nd Edit; Oxford University Press 1996; (O. R. E).
- Petit Robert 1; Paris 1990; (Robert.).
- Petit Larousse; Paris 1992 (P. L.).



الأشــتر النخعــي

ودوره فـي « الفتنـة الكبرى »

(١٤ - ٣٧ هـ / ٦٣٥ - ٦٥٧ م)

د. شيخة أحمد صالح الخليفي

قســم التاريـخ

كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية

جامعة قطـر

الأشـتر النخعـي
ودوره فـي « الفتنـة الكبرى »
(١٤ - ٣٧ هـ / ٦٣٥ - ٦٥٧ م)

د. شيخة أحمد صالح الخليفي
قســـم التاريـــخ
كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية
جامعـــة قطـــر

ملخص البحث :

يمثل بروز الأشتـر على مسـرح الأحـداث ودوره في مـسـيـرة «الفـتنة الكبـرى»، إذ بدأ بالظهـور في بدايتـهـا وتـوفي في تاريخ قـريب من نهـايتـهـا، تميز سلوكه بأنه كـان مُحرِّضـاً ومُثيـراً للفتنيـة، وسبب ذلك هو العداء لقـريش لانفرادها بالسلطة وتميـز أبنائها بـالعطاء، وكـان المُعبِّر عن توجهـات بيئته الـكوفية، وقبيلتـه النخ المتعصبة للكوفة وللإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، وبالرغم إنه لم يُتهم بقتل الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، إلا أنه ساعـد عليـه، وكـان من المُثيرين الرئيسيين للاقـتتـال بين المسلمين سواد في موقعة الجمل أو صفين.



Al-Ashter Al-Nakhaie and his Role in the Great Turmoil (*) *14-37 Hijra / 635-657 AD*

Dr. Shaikha Ahmed Saleh Al-Kholaifi
Department of History
College of Humanities and Social Sciences
University of Qatar

Abstract

The emergence of Al-Ashtar on the theatre of events is represented by his role in the procession of the "Greart Turmoil". He has appeared at its start and died near its end. Hsi behavier during this turmoil was characterized as a provoker and a stimulant. The reason for that was his hostility towards Ghoraish due to its autocracy and the privilege of its youth by giving. He was the indicative of his Kofi environment and Al-Nakhaa tribe, which is fanatic to Al-Kofa and Imam Ali Ibn Abi Taleb (May God be pleaed with him). Although he was not accused of murdering the Caliph Osman Ibn Affan (May God be pleased with him), but he has assisted in that. He was one of major agitators for fighting between Muslimes, whether at The Camel Battle or Soffen Battle.



(*) The year 14H represents the start of Al-Ashtar appearance at Al-Yarouk, but the Great Turmoil was during 32H - 37H.

كان الأشتر أحد فرسان العرب وشعرائهم كما اتفق المؤرخون عند الترجمة له[١]، له مواقف برز فيها مع الخليفة علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - كما سنعرض لسيرته، وهو ينسب إلى قبيلة النخع وهي «من مذحج، والنخع بن عامر بن عمرو بن عُلَة بن جلد بن مالك بن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ من القبائل القحطانية التي سكنت اليمن قديماً ثم خرجت مع القبائل الفاتحة عند الفتح الإسلامي، وقد سُمي النَخع لأنه نخع عن قومه أي بعُدَ، ومن بطونهم صُهبان، ووهبيل، وجَسْر وجذيمة وقيس وحارثة وبنو سعد بن مالك وبطون كثيرة»[٢].

أما منازل القبيلة فتوصلنا روايات متعددة إلى تحديدها بدقة، إذ يرد في أخبار الردة أن قامعها عكرمة بن أبي جهل الذي انطلق من مهرة، اجتمع بعامة النخع في أبين[٣] التي يُعرِّفها ياقوت «بأنه مخلاف في اليمن منه عدن ويذكر أحياناً باسم عدن أبين»[٤]، ويأتي الهمداني ليحدد منازل القبيلة ضمن هذا المخلاف بدقة أكثر فيقول «بأن القَطْف والفرع والعفة وسمع ومرحب للنخع، وهي حول البيضاء حسب تحديد الأكوع محقق الكتاب الذي يضيف بأن للنخع بقية في أوطانها يُقال لهم النخعيون، وبلاد النخع في الجنوب الشرقي من البيضاء»[٥].

تأخر إسلام قبيلة النخع حتى أن وفدهم كان آخر الوفود قدوماً على رسول الله ﷺ في المحرم سنة ١١هـ/٦٣٢م، وكانوا قد بايعوا معاذ بن جبل باليمن وقد دعا لهم الرسول الكريم ﷺ وقال : اللهم بارك في النخع، وعقد لأرطأة بن شراحيل لواء على قومه شهد به القادسية[٦]، عندما قامت الردة في خلافة أبي بكر الصديق سنة ١١هـ/٦٣٢م ، ففي رواية سيف «لما سار عكرمة بن أبي جهل نحو اليمن جمع النخَع بعد من أصاب من مدبريهم. فسألهم: كيف كنتم في الردة؟ فقالوا : كنا في الجاهلية أهل دين لا نتعاطى ما

تتعاطى العرب بعضها من بعض، فكيف بنا إذا صرنا إلى دين عرفنا فضله، ودخلنا حبه! فسأل عنهم فإذا الأمر كما قالوا واستبرأ النخع »[٧].

أدى القضاء على الردة إلى استنفار العرب للجهاد، وإذا ألقينا الضوء على قبيلة النخع لنعرف الاتجاه الذي سارت فيه والموطن الذي نزلت به بعد الفتح، فيظهر في خلافة عمر بن الخطاب (ر) سنة ١٤هـ/ ٦٣٥م حينما أراد توجيه الناس للفتح الإسلامي مع سعد بن أبي وقاص كإمدادات عسكرية، حين كتب إلى عماله (لا تدعوا أحداً له سلاح أو فرس أو نجدة أو رأي إلا انتخبتموه ثم وجهتموه إليّ والعجل العجل)، فوصلت المدينة إمدادات من أهل اليمن وكان عددهم أربعة الآف مقاتلتهم وذراريهم ونساؤهم، منهم النخع بن عمرو في ألفين وثلاثمائة، «فأتاهم عمر في عسكرهم وقال لهم : إن الشرف فيكم معشر النخع لمتربع، سيروا مع سعد. فأرادهم جميعاً الذهاب نحو العراق، فأبوا إلا الشام، وأبى إلا العراق، فسمح لنصفهم نحو العراق، وأمضى الآخر نحو الشام»[٨].

ومما يسترعي الانتباه أن هجرة القبائل لم تسر وفق خطة موضوعة تحدد كل قبيلة خط سيرها وموطن نزولها، فالقبائل التي اتجهت لفتح منطقة كان الأمر ينتهي بها غالباً إلى الاستقرار بها، وهكذا استقرت النخع في الكوفة، فهي وإن آثرت الشام ولكن أمام إصرارهم اضطر عمر (ر) لتوجيه نصفهم إلى الشام والنصف الآخر إلى العراق، وقد عُرفت القبيلة بشجاعة رجالها واستبسالهم في حروب الفتح خاصة القادسية التي استشهد فيها الصحابي أرطأة بن شراحيل النخعي، كما كانت الفئة الفاتحة من النخع تضم أعداداً كبيرة من النساء حوالي سبعمائة امرأة فارغة شاركن في القادسية، وتزوج منهن المهاجرون، فحملت هذه القبيلة لقب أصهار المهاجرين أو أختان المهاجرين[٩].

وإذا انتقلنا إلى شخصية الأشْتر فاسمه هو مالك بن الحارث بن عبد يغوث بن مسلمة بن ربيعة بن الحارث بن جذيمة بن سعد بن مالك بن النخع من مذحج، أما الأشْتر فهو لقب له واشتهر به لأن عينه شترت يوم اليرموك، وكان ممن سماهم ابن قتيبة في «العور»، والشتر بالتحريك انقلاب في جفن العين من أعلى إلى أسفل أو استرخاء أسفله[١٠]. ويصنفه ابن حجر فيمن كان على عهد النبي ﷺ ولم ينقل عنه[١١]، وقد شهد خطبة

الخليفة عمر بن الخطاب (ر) بالجابية، وذكره ابن سعد في الطبقة الأولى من التابعين بالكوفة، وقد روى عن عمر وعثمان وخالد بن الوليد وأبي ذر وعلي - رضي الله عنهم- [١٢].

وإذا تتبعنا أهم أعماله ، فقد شهد الأشتر موقعة اليرموك، وذكر ابن عساكر عن رواته «أنه كان الأحسن فيها» [١٣]. كما قال عنه أحد الروم: «أكثر الله في قومي مثلك! أما والله لو أنك من قومي لآزرت الروم ، فأما الآن فلا أعينهم» [١٤]، وابن الأعثم يذكر «أنه بارز ماهان قائد الروم، فقال له ماهان: أنت صاحب خالد بن الوليد؟ قال : لا، أنا مالك النخعي صاحب رسول الله ﷺ ، فحمل ماهان على مالك فضربه بعمود في جبهته فشترت عينه ومن ذلك سُمي الأشتر، فصبر وكان من فرسان العرب وحمل على ماهان حتى ولى منهزماً» [١٥].

ثم يذكره البلاذري بعد معركة اليرموك «أن أول من قطع درب بغراس في الثغور الشامية هو ميسرة بن مسروق العبسي، ثم لحق به مالك الأشتر النخعي مدداً من قبل أبي عبيدة وهو بأنطاكية» [١٦].

وعن اشتراك الأشتر في القادسية فمختلف فيه ، حيث يورد الطبري عن أحد رواته كتاب عمر إلى أبي عبيدة بن الجراح بأن اصرف جند العراق إلى العراق «وهم الذين كانوا مع خالد بن الوليد، فأمر على جند العراق هاشم بن عتبة وعلى مقدمته القعقاع بن عمرو، وكانوا عشرة الآف إلا من أصيب منهم فأتموهم بأناس ممن لم يكن منهم؛ ومنهم قيس والأشتر وكان ذلك سنة ١٣هـ/٦٣٤م فساروا حتى قدموا على سعد بن أبي وقاص بالقادسية» [١٧].

بعدها لا يرد ذكر للأشتر في أخبار الفتح ولا دور له بأي شكل في معاركه، إلى أن تأتي سنة ٣٠هـ/ ٦٥٠م، فنعرف أنه وقومه النخع كانوا من النازلين بالكوفة، فكانت البيئة المحيطة به والمجتمع الذي نشط به، وفي أوضاعه آنذاك الكثير الذي يحدّد دوافع فعاليات الأشتر ويفسر سلوكه.

ولقد ظهرت في مجتمع عرب الكوفة المنفردين بالظهور على مسرح الأحداث، بوادر اضطراب شديد وانقسام حاد تعود جذوره الأولى إلى الزمن الذي تلا الفتح مباشرة، عندما رفض عمر ابن الخطاب بعد مشاورة كبار الصحابة تقسيم الأرض أو أربعة أخماسها على الفاتحين، وجعلها لأسباب شرحها ملكاً عاماً للمسلمين وأبقى عليها زارعيها يستغلونها ويدفعون عنها خراجاً هو بمثابة أجر لها؛ أما الفاتحون فكان يدفع لهم عطاء مما لدى الدولة من واردات، يتفاوت على أساس القرابة من رسول الله ﷺ وبلائه في الإسلام المعبر عنه بالسبق إليه «القدمة» والتضحية في سبيله سواء في مرحلة الدعوة أو مرحلة الفتح، وبالتالي تراوح العطاء بشكل عام بين خمسة أو ستة الآف درهم في العام في الأعلى ومائتين كحد أدنى للأعراب[١٨].

وخلال الخمسة عشر عاماً التي انقضت منذ سنة ١٥هـ/٦٣٦م عندما أنشأ الخليفة عمر(ر) الديوان وفرض العطاء[١٩] طرأ على مجتمع عرب الكوفة انقسام حاد قبلياً بحفاظ القبيلة على شخصيتها لنزولها في قطاع واحد، لكن الأهم منه هو الانقسام على مراتب أو طبقات على أساس الوضع في الديوان، فأصبح معظم القرشيين فيها ذوي المرتبة العليا خصوصاً إذا كانوا من السابقين إلى الإسلام، إذ يجمعون مرتبتي الشرف العليا القرابة من الرسول ﷺ إضافة للقدمة أو السبق للإسلام، ويليهم الصحابة على درجاتهم من أنصار ومهاجرين، ويليهم من نالوا شرف القدم في أعمال الفتح، ثم الروادف الذين تبعوا الفاتحين الأولين على موجات أولى وثانية وثالثة، ويأتي في المؤخرة الأعراب على أطراف بلد مفتوحة على الصحراء. كان من الطبيعي أن ينقم ذووا المرتبة الدنيا على امتياز الطبقة العليا، وهو ما أكدت عليه رواية سيف بالقول «كانوا يعيبون التفضيل ويجعلونه جفوة، وهم في ذلك يختفون به ولا يكادون يظهرونه، لأنه لا حجة لهم والناس عليهم، فكان إذا لحق بهم لاحق من ناشئ أو أعرابي أو محرَّر (مولى) استحلى كلامهم»[٢٠]، لكن الوضع كان يتحول لصالح الفئات الأخيرة، لأنها كما نلاحظ الرواية ذاتها أن أفرادها «كانوا في زيادة وكان الناس في نقصان»، وهو أمر معقول إذ أن الفئة العليا كانت مغلقة ينقص أفرادها بالموت، بينما كانت الفئات الأخرى تتزايد بفعل الواردين على الكوفة، ونجم عن

التزايد آخر الأمر قوة لهم حتى لهذه الفئة جعلتها تطغى على الفئة العليا بنهاية الفترة السابقة، كما تؤكد رسالة أمير الكوفة سعيد بن العاص سنة ٣٠هـ إلى الخليفة عثمان (ر) والتي يقول فيها: « إن أهل الكوفة قد اضطرب أمرهم وغلب أهل الشرف منهم والبيوتات والسابقة والقُدمة، والغالب على تلك البلاد روادف ردفت، وأعراب لحقت، حتى ما يُنظر إلى ذي شرف ولا بلاء من نازلها أو نابتتها »[٢١].

وقد اعتبر هذا التزايد سبب الشر ، ويمكن أن نضيف إليه سبباً آخر في هذه الفترة، وهي أن تلك الفئات التي يقل عطاؤها كانت تعوضه في السابق من غنائم الفتح، أما الآن أي في سنة ٣٠ هـ وما بعدها فقد انكمشت عملياته وقلت عليهم موارده.

وكانت أخبار وضع الكوفة تصل إلى الحجاز، وخشي بعض من كان فيها على أملاكهم بالعراق فلجأوا إلى مبادلتها مع بعض بأراضٍ في الحجاز، بحيث يتنازل رجال القبائل النازلين في العراق عن أملاك لهم في الحجاز للمقيمين فيه مقابل تنازل الأخيرين لهم عن أملاك لهم في العراق.

لقد عاش الأشتر في هذه البيئة، ولهذا فإن السؤال الذي يطرح نفسه لمعرفة دوافع سلوكه المُحرِّض للفتنة هو: إلى أي فئة من فئات أهل الكوفة ينتمي ؟ يظهر لنا أنه لا ينتمي للفئة العليا وذلك بسبب ظروف عديدة ، إذ أن قومه لم يسلموا إلا قبيل وفاة الرسول ﷺ بشهر ونيف مما لا يجعلهم جميعاً ضمن أهل السابقة، أما هو فلم يكن من الوفد الذي بايع الرسول ﷺ ، كما أن مشاركته في أعمال فتح العراق لا يرد لها ذكر، رغم وجود رواة مناصرين له كأبي مخنف على سبيل المثال، وبالتالي فهو ليس من أهل الأيام الأولى الذين ينالون شرف العطاء، ويذكر سيف ما يفيد بشكل غير مباشر على ذلك، ففي معرض ذكره لجلساء والي الكوفة سعيداً بن العاص يقول «كان سعيد بن العاص لا يغشاه إلا نازلة أهل الكوفة ووجوه أهل الأيام وأهل القادسية وقراء أهل الكوفة والمتسمّتون، وكان هؤلاء دخلته إذا خلا، فأما إذا جلس للناس فإنه يدخل عليه كل أحد، فجلس للناس يوماً فدخلوا عليه»[٢٢]. ويدل باقي الرواية أن الأشتر كان من جملة الناس.

كانت أولى نشاطات الأشتر التي تبرزها الرواية هي التمرد على الولاة، فقد توجه من الكوفة إلى المدينة لمقابلة الخليفة عثمان بن عفان، وحمل ظلامة أهل الكوفة من الوالي الوليد ابن عقبة، وقد استجاب له الخليفة وعزل الوليد وعيّن على الكوفة سعيداً بن العاص، وعاد الأشتر في صحبة ركب الوالي الجديد إلى الكوفة[٢٣].

وفي سنة ٣٣هـ/٦٥٣م يبرز في مجلس والي الكوفة، وتذكر الرواية أن الأشتر وجماعة من هؤلاء الناس، كانو يسمرون لدى والي الكوفة سعيد بن العاص، فضربوا وفي مقدمتهم الأشتر شخصاً هناك كما تطاولوا على صاحب الشرطة، فكان هذا الانتهاك لمجلس الوالي سبباً أن يحلف أن لا يسمر عنده أحد[٢٤]، فجعلوا يجلسون في مجالسهم يشتمون الخليفة عثمان (ر) وسعيداً، ويجتمع إليهم الناس، فكتب سعيد بذلك «إلى الخليفة عثمان يخبره أن رهطاً من أهل الكوفة يؤلبون على عيبك وعيبي والطعن في ديننا».

فأمر الخليفة عثمان (ر) بإخراجهم من الكوفة وتسييرهم إلى الشام؛ «وكتب إلى معاوية: أن نفراً قد خلقوا للفتنة فأقم عليهم ، وانههم فإن آنست منهم رشداً فأقبل وإن أعيوك فارددهم» ، ويفهم من الرواية :

١ - أن القوم كانوا يحقدون على قريش ولاة الأمر، ففي مجلس سعيد ذكر إنما السواد بستان قريش، فرد الأشتر: أتزعم أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك؟ وفي هذا إشارة واضحة إلى أن عدم تقسيم أراضي العراق على الفاتحين له، وجعل مواردها للدولة تنفق منه في العطاء الذي تنال منه قريش حصة الأسد بناءً على القرابة والسبق.

٢ - أما في مجلس معاوية فقد قال «أحد الرجال المسيرين مع الأشتر: أما ما ذكرت من قريش فإنها لم تكن أكثر العرب ولا أمنعها في الجاهلية فتخوفنا بها، وأما ما ذكرت من الجُنَّة (وكان يقصد بها الأئمة أي بهم المنعة) فإن الجُنَّة قد اخترقت وخَلِصَ إلينا[٢٥]، ثم وثبوا على معاوية فأخذوا برأسه ولحيته، فقال : إن هذه ليست بأرض الكوفة، والله لو رأى أهل الشام ما صنعتم بي وأنا إمامهم ما ملكت أن أنهاهم

عنكم حتى يقتلوكم؛ ثم كتب معاوية إلى الخليفة عثمان مخافته من أن يفسدوا الشام عليه: ولست آمن إن أقاموا وسط الناس أن يغروهم بسحرهم وفجورهم فارددهم إلى مصرهم»[٢٦].

فكتب الخليفة عثمان (ر) يأمره أن يردهم إلى الكوفة، فردّهم فلم يكونوا إلا أطلق ألسنة منهم حين رجعوا؛ ثم كتب سعيد إلى الخليفة عثمان (ر) يضّج منهم، فكتب الخليفة عثمان (ر) «أن سيرهم إلى عبدالرحمن بن خالد بن الوليد» وكان أميراً على حمص، وكتب إلى الأشتر وأصحابه: أما بعد فإني سيرتكم إلى حمص فإذا أتاكم كتابي هذا فاخرجوا إليها، فإنكم لستم تألون الإسلام وأهله شراً والسلام[٢٧].

وفي سنة ٣٤هـ/ ٦٥٤م يبرز يزيد بن قيس حيث بعث يدعو الأشتر والمسيرين ويطلب منهم العودة، فرجع الأشتر فلم يفاجأ الناس - يوم الجمعة - إلا والأشتر على باب المسجد يؤلب الناس على الوالي والخليفة، وكان هدفهم الاستغناء عن سعيد من ولاية الكوفة، وذكر الأشتر أنه جاء من عند أمير المؤمنين عثمان بن عفان وترك سعيداً عنده، وهو يريد تحديد ونقص (عطاء) نسائكم إلى مائة درهم، ورد عطاء أهل البلاء إلى ألفين، كما يزعم أن فيئكم بستان قريش[٢٨]، وخرج الأشتر مع يزيد بن قيس لرد الوالي سعيد، وطلب أمير غيره فعسكروا، فالتقوا معه في طريق عودته من المدينة إلى الكوفة في مكان يُقال له الجرعة (مكان مشرف قرب القادسية) فقالوا : لا حاجة لنا بك، فرد عليهم: إنما كان يكفيكم أن تبعثوا إلى أمير المؤمنين رجلاً وتضعوا إليّ رجلاً، وهل يخرج الألف إلى رجل، ثم انصرف عنهم، وتحسوا بمولى له فقال: والله ما كان ينبغي لسعيد أن يرجع فضرب الأشتر عنقه[٢٩].

ويظهر الطبري صورة الأشتر وعلى وجهه الغبار وهو متقلد السيف يقول: والله لا يدخلها سعيد علينا ما حملنا سيوفنا وذلك يوم الجرعة. ومضى سعيد إلى الخليفة عثمان فأخبره الخبر قال: فمن يريدون؟ قال: أبا موسى الأشعري. قال: قد أثبتنا أبا موسى عليهم والله لا نجعل لأحد عذراً، ولا نترك لهم حجة، ولنصبر كما أمرنا حتى نبلغ ما يريدون[٣٠].

وصل الأشتر إلى أوج التمرد بالاشتراك في الثورة على الخليفة ذاته في شوال سنة ٣٥هـ/ ٦٥٥م عندما خرج الثوار من أمصارهم مصر والبصرة والكوفة؛ وكان في أهل الكوفة الأشتر النخعي، المقلل يذكر أنهم ستمائة والمكثر ألف، ولم يجترئوا أن يعلموا الناس بخروجهم إلى الحرب وإنما خرجوا كالحجاج؛ وفي رواية وثاب: «بعثني عثمان فدعوت له الأشتر، فجاء فسأله عثمان: يا أشتر ما يريد الناس مني ؟

قال : ثلاثاً ليس من إحداهن بُدّ، يخيرونك أن تخلع لهم أمرهم فتقول : هذا أمركم فاختاروا له من شئتم، وبين أن تُقص من نفسك، فإن أبيت هاتين، فإن القوم قاتلوك، فقال: أما أن أخلع لهم أمرهم فما كنت لأخلع سربالاً سربلينه الله عز وجل». فقام الأشتر فانطلق، فمكثنا أياماً، ثم يبرز الغلام الذي معه الكتاب فكروا إلى المدينة، وقد تخلف بها عدد منهم الأشتر[٣١].

أما في الحصار لبيت عثمان فهناك من يقول إنه اعتزل ، حيث يذكر محمد بن عمر الواقدي أن الأشتر قدم في أهل الكوفة وقدم حكيم بن جبلة في أهل البصرة، فاعتزل الأشتر واعتزل حكيم، فكان ابن عُدَيس البلوي وأصحابه من أهل مصر هم الذين حاصروا عثمان[٣٢] . وهناك رواية أنه عند حصار عثمان ومنع الماء، وبعد خطبة لعثمان ذكر فيها فضله بشراء آبار للمسلمين من ماله ويمنع عنه الماء العذب لإفطاره، وكذلك وسع المسجد من ماله ويُمنع من الصلاة فيه، وتقول الرواية إن الناس جعلوا يقولون : مهلاً عن أمير المؤمنين، وفشا النهي وقام الأشتر - ولا أدري يومئذ أو آخر - فقال : لعله قد مكر به وبكم فوطئه الناس[٣٣].

ثم يبرز الأشتر عند مبايعة علي بن أبي طالب، يكره اثنين من كبار الصحابة على البيعة وهما طلحة بن عبد الله والزبير بن العوام بعد أن تلكأ في مبايعة علي، فقام الأشتر وسل سيفه وقال : والله لتبايعن أو لأضربن ما بين عينك، أما الأشتر فقد قبض يد علي فقال له : أبعد ثلاثة، أما والله لئن تركتها لتقصرن عنيتك، فبايعه العامة، وقال الأشتر: أبايعك يا أمير المؤمنين على أن عليّ بيعة أهل الكوفة[٣٤].

يعكس مضمون الرواية السالفة ومضمون عدة روايات مشابهة أخرى يرويها الطبري، حرص الأشتر على بيعة علي، مما يدفع للتساؤل فيما إذا كان هذا الحرص عن قناعة باستخلافه وإخلاص له أم أن وراءه دوافع أخرى؟ وقد أورد ابن شبة في تاريخ المدينة رواية أخرى تقول: «جاءت امرأة الأشتر إلى علي - رضي الله عنه - فقالت: يا أمير المؤمنين، سمعت من عدو الله مقالة ما وسعني القيام معه عليها. قال: وماذا سمعت؟ قالت: سمعته يقول قتلنا بالأمس خير خلق الله، واستعملنا شر خلق الله، يعنيك يا أمير المؤمنين»[٣٥].

يدفع هذا التضارب في الروايات إلى الظن بأن الأشتر كان يسوقه دافع أساسي هو العداء لقريش خصوصاً وأنه سيظهر في مجالات أخرى، وأنه سعى للإطاحة بالخليفة السابق رغم فضائله الشخصية لأنه يمثل سيادتها، وجهد لتأمين البيعة للخليفة الجديد لأنه أخف الأضرار عليه لسهولة قبول الجماعة به، وكونه نسباً ينتمي للبطن القرشي المنافس لبطن عبد شمس، مما يجعله في نظر أصحاب عقلية قبلية كالأشتر أكثر ميلاً من غيره للتسامح مع المتهمين بقتل عثمان أو المساعدين على قتله.

دور الأشتر قبيل موقعة الجمل:

ومهما يكن من أمر، بدا الأشتر صاحب كلمة مسموعة لدى علي، إذ كان أول شيء فكر فيه بعد أن فرغ من بيعة أهل المدينة اختيار عمال على البصرة والشام ومصر، أما الكوفة فإن الأشتر كلمه في أبي موسى الأشعري فأقره وأثبته لأنه كان رضىً لأهل الكوفة[٣٦].

بعدها ظلت العلاقات بين الأشتر والإمام علي تتراوح بين التوتر والتوافق، ولما أتى الخبر عن اجتماع عائشة وطلحة والزبير، سار علي (ر) باتجاه البصرة ثم عسكر في ذي قار لحشد الأتباع، وأرسل رسله إلى الكوفة لاجتذاب المترددين من أهلها إلى صفوف علي، فوجدوا أميرها أبا موسى راغباً عن الفتنة كارهاً للقتال مخذلاً للناس عن نصرة علي (ر)، بالرغم أنه كان قد بايع علياً وأخذ له بيعة أهل الكوفة، لذلك أرسل الإمام علي إليه

يلومه ويُعنّفه ويعزله عن عمله، وأرسل الحسن بن علي وعمّار بن ياسر يستنفران الناس، ويروي الطبري وغيره أن الأشتر استأذن علياً (ر) أن يلحق برسله فأذن له، فلما بلغ الكوفة جمع نفراً من قومه وأغار بهم على قصر الإمارة، فاقتحم على أبي موسى وطلبوا منه اعتزال عمله بقولهم : «وتنح عن منبرنا واخرج من قصرنا» واضطر أبو موسى إلى اعتزال العمل وخرج من الكوفة، ونفر أهل الكوفة لنصرة إمامهم فأتوه حيث كان ينتظرهم بذي قار[٣٧] .

ثم بدا التوتر في العلاقات بين الطرفين مضمراً حيناً وسافراً أحياناً أخرى، فبينما كانت الرسل تتردد بينه وبين طلحة والزبير، أمر الناس بالاستعداد للرحيل والمواجهة من دون قتلة الخليفة عثمان ومن أعانهم بقوله: «ألا وإني راحل غداً فارتحلوا ، ألا ولا يرتحلن غداً أحد أعان على عثمان بشيء من أمور الناس»[٣٨] . فاجتمع نتيجة ذلك نفر فيهم الأشتر في عدة ممن سار إلى الخليفة عثمان ورضي بسير من سار وجاء معهم المصريون : ابن السوداء وخالد بن ملجم وتشاوروا فيما يفعلون إذ أن علياً (ر) هو أقرب من يطلب قتلة الخليفة عثمان، وهو يقول ما يقول رغم أنه لم ينفر إليه إلاّ هم والقليل من غيرهم فكيف يقول ويعمل إذ اجتمع عليه الناس وأصبحوا هم قلّة، وكان أول رأي للأشتر «أما طلحة والزبير فقد عرفنا أمرهما (أي يطلبون قتلة عثمان) وأما علي فلم نعرف أمره حتى كان اليوم، ورأي الناس فينا والله واحد، وأن يصطلحوا وعلي فعلى دمائنا ، فهلموا نتواثب على علي فنلحقه بعثمان فتكون فتنة يرضى منا فيها بالسكون[٣٩] .

لكن هذا الحل لم يلق قبولاً من عبد الله بن سبأ والآخرين، وكذلك كان مصير رأي آخر يقول أن ينسحبوا من صف الإمام علي مع الكوفيين وهم كثر، مما يجعل صف علي أضعف ويضعف الطرفان أيضاً بطول القتال، بينما ينسحبون هم إلى مكان ويمتنعون فيه عن الناس، بينما رأى آخرون البقاء حيث هم ليقاتلوا ، وساد هذا الرأي الذي وافق عليه عبد الله بن سبأ وهو يرمي إلى التعجيل بضرب الطرفين ببعضهما ، مما يشغلهم عن التفكير في أمر قتلة عثمان والمساعدين عليه وذلك بقوله : «إن عزكم في خلطة الناس، فصانعوهم، وإذا التقى الناس غداً فأنشبوا القتال ولا تفروا نحوهم، فإذا أمنتم معه لا يجد

بدأً من أن يمتنع، ويشغل الله علياً وطلحة والزبير ومن رأى رأيهم عما يكرهون، وأبصروا الرأي وتفرقوا عليه والناس لا يشعرون»(٤٠).

ثم أتى الأشتر خبر استعمال الإمام علي، عبد الله بن عباس على البصرة فغضب، «وقال: علام قتلنا الشيخ؟ إذ اليمن لعبيد الله بن عباس والحجاز لقثم بن عباس والبصرة لعبد الله، ثم دعا بدابته فركب راجعاً»، وبلغ ذلك علياً (ر) فنادى الرحيل ثم أجد السير فلحق به، فلم يره أنه قد بلغه عنه وقال : ما هذا السير؟ سبقتنا وخشي أن ترك والخروج أن يوقع في أنفس الناس شراً(٤١).

يتابع سيف في رواية أخرى تنفيذ هؤلاء ما اتفقوا عليه عندما التقى الجمعان حول عائشة، والجمع حول علي (ر)، وانجلى تبادل المندوبين وحوار الطرفين عن الاتفاق على عدم القتال في آخر جمادى الآخرة سنة ٣٦هـ وأن يكلم كل واحد منهما أصحابه، على ذلك أرسل طلحة والزبير إلى رؤساء أصحابهما وأرسل علي إلى رؤساء أصحابه ما خلا أولئك المتورطين بقتل عثمان فباتوا على الصلح هانئين، أما المتورطون فتصف الرواية وصفهم وعملهم بالقول: «وبات الذين أثاروا أمر عثمان بشر ليلة باتوها قط قد أشرفوا على الهلكة، وجعلوا يتشاورون ليلتهم كلها حتى اجتمعوا على إنشاب الحرب في السر، واستسرّوا بذلك خشية أن يفطن بما حاولوا من الشر، فغدوا مع الغلس، وما يشعر بهم جيرانهم، انسلُّوا إلى ذلك انسلالاً وعليهم ظلمة، فخرج مُضَرِيُّهم إلى مُضَرِيِّهم، ورَبَعيُّهم إلى رَبَعيِّهم ، ويمانيُّهم إلى يمانيِّهم، فوضعوا فيهم السلاح»(٤٢) وبذلك نشبت الحرب التي أرادوها.

دور الأشتر يوم الجمل سنة ٣٦ هـ

يروي أبو مخنف عن عباد بن عبد الله بن الزبير عن أبيه قال: مشيت يوم الجمل آخذاً بخطام الجمل ومر بي الأشتر فعرفته فسقطنا جميعاً وناديت :

اقتلوني ومالكا واقتلوا مالكا معي

فلو يعلمون مَنْ مالك لقتلوه وإنما كان يعرف بالأشتر [٤٣]، وضرب الأشتر ضربة في رأس عبد الله بن الزبير ظل أثرها باقياً برأسه، وقيل إن عائشة أعطت من بشرها بسلامة ابن اختها عبد الله مالاً؛ ولما قابل الأشتر السيدة عائشة - رضي الله عنها - قالت: يا أشتر ، أنت الذي أردت قتل ابن أختي يوم الوقعة ؟ فأنشد يقول :

أعائش لولا أنني كنت طاوياً ... ثلاثاً لألفيت ابن أختك هالكا

غداة ينادي والرماح تنوشه ... بآخر صوت اقتلاني ومالكا

فنجاه مني أكله وسنانه ... وخلوة جوف لم يكن متمالكا [٤٤]

بعد موقعة الجمل دخل الإمام علي (ر) البصرة، وبعد تلقي البيعة عمد إلى بيت المال فقسم ما وجد فيه على الناس غالبين ومغلوبين، ولعل ذلك أغضب الثائرين على عثمان لأنه لم يفرق بين شيعته وبين عدوه وغضبوا ، وخرجوا من البصرة إلى الكوفة غاضبين .

ويبدو أن الأشتر كان غاضباً أيضاً، ففي رواية نخعية تنسب إلى عمير «لما أراد علي أن يسير إلى الشام إلى صفين اجتمعت النخع فأتوا الأشتر في منزلة حتى ملؤوا عليه داره ! فقال الأشتر : هل في البيت أو الدار الإنخعي، قالوا: لا ، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال إن هذه الأمة عمدت إلى خيرها أو لخيرها فقتلته - يعني عثمان - ثم سرنا إلى أهل البصرة، قوم لنا عليهم بيعة فنكثوها ، فنصرنا عليهم بنكثهم. وأنتم تسيرون إلى أهل الشام، قوم ليس لكم عليهم بيعة، فلينظر امرؤ أين يضع سيفه» [٤٥].

دور الأشتر في موقعة صفين

ويبرز الدور الأهم للأشتر في موقعة صفين مشورة ومشاركة عسكرية متميزة، وكانت أولى خطوات الإمام علي بن أبي طالب إرساله سفيراً إلى معاوية بن أبي سفيان يدعوه إلى الطاعة، واختار الصحابي جريراً بن عبد الله البجلي، وأرسله إلى معاوية، أما اليعقوبي فيذكر أن جريراً «طلب من علي أن يوجهه إلى معاوية، فإن جلّ قومي معه فلعلي أجمعهم على طاعتك»، فأشار الأشتر على أن لا يبعث جريراً، فلما عاد جرير

وأخبر بخبر معاوية واجتماع أهل الشام معه، فقال الأشتر لعلي: قد كنت نهيتك أن تبعث جريراً، وأسمع الأشتر جريراً ما يكره مما أغضبه واعتزل علياً"[٤٦].

وبعد إخفاق السفراء بين علي ومعاوية ، استبان أمر الحرب، وقدم علي طلائعه، وهنا تبدأ مشاركات الأشتر العسكرية ، فقد خرج الأشتر في ثلاثة الآف واتجه إلى الرقة وأرغم أهلها على عمل جسر على الفرات ليعبر عليه علي وأصحابه بعد أن امتنعوا، فأقسم بالله ليجرد السيف منهم ، فنصبوا الجسر وعبر عليه أصحاب علي ثم علي ثم آخرهم الأشتر"[٤٧].

في الجولة الأولى وجه الإمام علي مجموعة وكان عليها شريح بن هانئ وزياد بن النضر، لقيا أبا الأعور السلمي، ثم أرسل الأشتر وقال : إذا قدمت عليهم فأنت عليهم، ونص كتاب علي: (أما بعد، فإني قد أمرت عليكما الأشتر فاسمعا له وأطيعا ، فإنه ممن لا يخاف رهقه ولا سقاطه ولا بطؤه عما الإسراع إليه أحزم ، ولا الإسراع إلى ما البطاء عنه أمثل، وقد أمرته بمثل الذي كنت أمرتكما به، ألاّ يبدأ القوم حتى يلقاهم فيدعوهم ويغذر إليهم).

فطلب الأشتر مبارزة أبي الأعور السلمي قائد الطليعة الأولى لجيش معاوية فرفض وقال : إن خفة الأشتر وسوء رأيه حملاه على إجلاء عمال عثمان عن العراق، وتقبيح محاسنه، وسار إليه في داره حتى قتله فأصبح معتقاً بدمه لاحاجة لي في مبارزته»[٤٨].

كما كان للأشتر حسب الرواية دوره الأساسي في تأمين عبور الجيش للنهر من مكان مناسب، وتضيف له دوراً مماثلاً في تأمين استقاء الجيش من ماء النهر، فكان معاوية قد نزل ومن معه على الفرات على شريعة سبقوا إليها، ولم يكن هناك شريعة غيرها، ومنعوا الماء عن أصحاب علي، وصف قائد الطليعة أبو الأعور السلمي الخيل والرجال حول الماء، فأرسل علي سفراءه إلى معاوية يطلبون إليه أن يخلي الماء يشرب منه الجيشان، رفض

معاوية فلم يكن بد من القتال حول الماء، فأقبل الأشتر في جمع عظيم واشتد القتال، وأتيح النصر لأصحاب علي فغلبوا خصمهم على مورد الماء وفي ذلك يقول الشاعر :

يا أشتر الخيرات يا خير النخع   وصاحب الأمر إذا عم الفزع
وكاشف الكرب إذ الأمر وقع   إن تسقنا فماذا بالبدع
أو نعطش اليوم فخير منقطع   فذاك إن شئت وإن شئت فدع[٤٩]

أما في مرحلة المواجهة بين الجيشين في صفين في صفر من سنة ٣٧ هـ؛ وظلت بدءاً من الأربعاء سبعة أيام كمبارزات فردية واحتدم القتال، خرج الأشتر بيومين فيها لمبارزة حبيب بن مسلمة الفهري دون نتيجة لأحدهما[٥٠]. ثم احتدم القتال العام والشديد لمدة ثلاثة أيام ولياليهن كانت آخرهن ليلة الهرير تشبيهاً لها بموقعة القادسية، وكانت يوم الخميس أو الخميسية كما سميت، واستمر القتال بعدها إلى ضحى يوم الجمعة ١٢ صفر عندما توقفت بعد رفع الشاميين للمصاحف داعين للتحكيم.

يتفق كل من أبي مخنف في الطبري ونصر بن مزاحم في وقعة صفين وابن الأعثم الكوفي في تاريخه، في إبراز الأشتر وكأنه قطب الرحى لطرف الإمام علي في الحرب الدائرة، وتجعله صاحب الدور الحاسم في تحويل هزيمة ميمنة علي إلى الاقتراب من النصر لولا التحكيم.

ولعل أول ما يلاحظ في هذا المجال كون الثلاثة من أنصار آل علي، ويضيف بعضهم إلى ذلك عصبية للكوفة كأبي مخنف وابن الأعثم، مما يجعل الانحياز لديهم شبه مؤكد. ومما يضعف الثقة فيما يوردونه طابعها القصصي، إذ تورد رواية بتفاصيل وكأنها تعرض سيرة بطل بما يتخللها من أشعار تمجيد ينسب بعضها للأشتر كقوله:

إني أنا الأشتر معروف الشتر   إني أنا الأفعى العراقي الذكر
لست من الحيين ربيعة ومضر   لكنني من مذحج الحيّ الغرر

كما شابت هذه التفاصيل مبالغة واضحة، كقول ابن الأعثم بأسلوبه القصصي : «قال: فتقدم علي ومعه نيف على عشرة آلاف من بني مذحج ممن يريد الموت قد وضعوا أسيافهم

على عواتقهم ما يبين منهم إلا الحدق، وعلي - رضي الله عنه - يقدمهم وهو يقول شعراً، فيتبعه عدي بن حاتم الطائي بشعر أيضاً ثم يختم المشهد بشعر الأشتر»[٥١].

وهنا يلاحظ مدى التصنع في جعل القادة يتناشدون الأشعار، وكذلك المبالغة في عدد مقاتلي قبيلة واحدة (مذحج)؛ كذلك تبدو المبالغة في دور الأشتر واضحة، إذا عرف دوره في سلم القيادة الذي لا يمكنه من لعب الدور المنسوب له، إذ أن جميع المصادر تتفق على أنه لم يكن قائداً لأي قسم من أقسام الجيش الأساسية: مقدمة، قلب، ميمنة، ميسرة، ساقة، لكنها تختلف فيما بينها بمرتبة القيادة التي حازها، فإن خليفة بن خياط، الذي يتمتع بدرجة عالية من الثقة، على قيادة صغرى ضمن فإن ما يزيد عن عشرين قيادة وهي قيادة المنضوين تحت لواء الإمام علي من قبيلته مذحج[٥٢]، فإن تلك المنحازة للكوفة وآل علي ترفع رتبته ضمن القيادات الصغرى، كادعاء أبي مخنف أنه كان على خيل الكوفة أو أنه كان على رجالة القلب[٥٣].

الأشتر والتحكيم

عندما رفع أهل الشام المصاحف ودعوا إلى تحكيم كتاب الله، قالوا: نجيب إلى كتاب الله عزّ وجلّ وننيب إليه. وروى أبو مخنف «أن علياً قال: عباد الله امضوا على حقكم وصدقكم. قال له جماعة من الذين صاروا خوارج بعد ذلك: يا علي، أجب إلى كتاب الله عزّ وجلّ إذا دعيت إليه وإلا ندفعك برمتك إلى القوم أو نفعل كما فعلنا بابن عفان؟ وابعث إلى الأشتر فليأتك، فأرسل علي إلى الأشتر: أن ائتني، فقال الأشتر للمبعوث: قل له ليس هذه الساعة التي ينبغي لك أن تزيلني فيها عن موقفي، إني قد رجوت أن يفتح لي فلا تعجلني، فرجع المبعوث (يزيد بن هانئ)، فأعادوا القول لعلي: لترسلن إلى الأشتر فليأتينك أو لنقتلنك كما قتلنا ابن عفان؛ فأقبل الأشتر ويقول: يا أهل العراق، يا أهل الذل والوهن، فإني قد طمعت في النصر»[٥٤].

اتفق الطرفان على التحكيم، فاختار الإمام علي حكماً ابن عباس فأبى أصحابه، ثم اختار الأشتر لأن اجتهاده في الحرب كان عظيماً وحرصه على النصر شديداً، فرفضوا وقالوا : وهل سَعّر الأرض غير الأشتر، وهل نحن إلا في حكم الأشتر ؟ ولم يقبل عرض الأحنف بن قيس أن يكون مندوبه في التحكيم، فقد فرض عليه أصحابه وشيعته أن يعين أبا موسى الأشعري والي الكوفة مندوباً إلى التحكيم(٥٥).

رفض الأشتر أن يوقع علي صحيفة التحكيم وقد «قال: لا صحبتني يميني ولا نفعتني بعدها شمالي إن خط لي في هذه الصحيفة اسم على صلح أو موادعة»، وقيل لعلي: إن الأشتر لا يقر بما في الصحيفة ولا يرى إلا قتال القوم ، قال علي: وأنا والله ما رضيت ولا أحببت أن ترضوا ، ياليت فيكم مثله اثنين، ياليت فيكم مثله واحداً يرى في عدوي ما أرى، إذاً لخفت عليّ مؤونتكم، وكنت وأنتم كما قال الشاعر :

وهل أنا إلا من غزية إن غوت غويت وإن ترشد غزية أرْشُدِ

وكان معاوية إذا قنت لعن علينا وابن عباس والأشتر وحسناً وحسيناً(٥٦).

ثم عاد الأشتر بعد صفين إلى عمله بالجزيرة الفراتية على نصيبين، ويذكر البلاذري غارات الأشتر على الفرات ومدنه في الجزيرة ضد الضحاك بن قيس الفهري الذي بعثه معاوية وكان القتال بينهم شديداً(٥٧).

تعيين الأشتر على مصر ووفاته :

وعندما فسدت مصر على محمد بن أبي بكر، وبلغ علياً توثبهم عليه قال: ما لمصر إلا أحد الرجلين : صاحبنا الذي عزلناه عنها بالأمس يعني قيس بن سعد أو مالك بن الحارث الأشتر، فكتب إليه «أما بعد، فإنك ممن أستظهر به على إقامة الدين وأقمع به نخوة الأثيم، وأسدد به الثغر المخوف، وقد كنت وليت محمد بن أبي بكر مصر فخرجت عليه خوارج وهو غلام حديث السن، فأقدم عليّ لننظر فيما ينبغي واستخلف على عملك أهل الثقة والنصيحة من أصحابك».

ودخل مالك على الإمام علي (ر) الذي قال له: «ليس لها غيرك فاخرج، فإني إن لم أوصك اكتفيت برأيك، واستعن بالله على ما أهمك، واخلط الشدة باللين، وأرفق ما كان الرفق أبلغ، واعتزم على الشدة حين لا يغني عنك إلا الشدة».

وتهيأ الأشتر للذهاب إلى مصر، وأتت معاوية عيونه فأخبروه بولاية الأشتر مصر، فعظم عليه الأمر، فبعث إلى رجل من أهل الخراج تطلق عليه رواية الطبري الجايستار وقال له: إن الأشتر قد وليّ مصر، فإن كفيتنيه لم آخذ منك خراجاً ما بقيت، فخرج الجايستار حتى أتى القلزم وأقام به ، فخرج الأشتر حتى أتى القلزم حيث تركب السفن من مصر إلى الحجاز، فأتاه الدهقان بعلف وطعام، حتى إذا طعم أتاه بشربة من عسل وقد جعل فيها سماً فسقاه إياه، فلما شربها، وقد كان معاوية قال لأهل الشام لما دس إليه : ادعوا على الأشتر فدعوا عليه، فلما بلغه موته قال : ألا ترون كيف استجيب لكم [٥٨].

وقد كتب علي بن أبي طالب إلى من بمصر من المسلمين كتاباً فيه وصف للأشتر: «سلام، فإني أحمد إليكم الله الذي لا إله إلا هو، أما بعد فإني قد بعثت إليكم عبداً من عباد الله، لا ينام أيام الخوف ولا ينكل من الأعداء حذار الدوائر، لا ناكل عن قدم، ولا واه في عزم، من أشد عباد الله بأساً وأكرمهم حسباً، أضر على الفجار من حريق النار، وأبعد الناس من دنس أو عار، وهو مالك بن الحارث الأشتر، لا نابي الضريبة ولا كليل الحد، حليم في الجد، رزين في الحرب، ذو رأي أصيل وصبر جميل، فاسمعوا وأطيعوا أمره[٥٩].

ولما بلغ علياً موت الأشتر « قال : إنا لله وإنا إليه راجعون والحمد لله رب العالمين، اللهم إني أحتسبه عندك فإن موته من مصائب الدهر، فرحم الله مالكاً فقد وفى بعهده وقضى نحبه ولقي ربه».

وعن أشياخ النخع، «قالوا: دخلنا على علي حين بلغه موت الأشتر، وكان يتلهف ويتأسف عليه ويقول: لله در مالك، وما مالك لو كان جبلاً لكان فنداً (الفند المنفرد من الجبال) ولو كان حجراً لكان صلداً، على مثل مالك فلتبك البواكي، فمازال علي يتلهف ويتأسف حتى ظننا أنه المصاب به من دوننا، وقد عرف ذلك في وجهه أياماً» .

إلى جانب هذه الرواية التي يعود أكثرها لأبي مخنف والذي سلف القول عن اتجاهه وعصبيته، توجد روايات أخرى تتعارض معها جزئياً أو كلياً، فيذكر الكلبي أن مقتل الأشتر كان من قِبَل امرأة أطعمته سماً فشرب عليه عسلاً فمات [٦٠]، وفي رواية يوردها ابن عساكر مرفوعة إلى الشعبي، أن الأشتر سار نحو مصر عبر الجزيرة العربية ومر بالمدينة «فأتبعه مولى لعثمان (ر) يُقال له نافع فخدمه وألطفه، فقال له الأشتر: من أنت؟ فقال: أنا نافع مولى عمر بن الخطاب. قال: وكان الأشتر محباً لعمر بن الخطاب (ر)؛ فأدناه الأشتر وولاه أمره كله فلم يزل معه كذلك حتى نزل الأشتر عين شمس، وتلقاه أشراف مصر، فتغدى الأشتر بها وأتي بسمك فأكل منه، ثم استقى فانطلق نافع وحصل له على عسل وألقى فيه سماً، فشربه الأشتر منه فانبتت عنقه فمات» [٦١].

وتأتي رواية الكندي المرفوعة إلى الشعبي أيضاً لتلقي ضوءاً مختلفاً على قضية تعيينه، ففيها أن الذي سعى في تعيينه هو عبد الله بن جعفر الذي قال: «كنت إذا أردت أن لا يمنعني علي شيئاً قلت بحق جعفر. فقلت له: أسألك بحق جعفر ألا بعثت الأشتر إلى مصر، فإن ظفرت فهو الذي تحب وإلا استرحت منه، وكان قد ثقل عليه وأبغضه وقلاه. قال: فولاه وبعثه، فلما قدم قلزم مصر مستهل رجب سنة ٣٧هـ لقي بها بما يلقى به العمال هناك فشرب شربة عسل فمات» [٦٢]، وقيل أيضاً إنه استشار ابن عباس حول الموضوع وكيف به بعدما قد كان فأجابه: «احمل العبد على الفرس فإن هلك هلك وأن ملك فلك» [٦٣].

خاتمة

يمثل بروز الأشتر على مسرح الأحداث ودوره فيها مسيرة «الفتنة الكبرى» (٣٢-٣٧هـ/ ٦٥٢-٦٥٧م)، إذ بدأ بالظهور في بدايتها وتوفي في تاريخ قريب من نهايتها، ورغم تقلب الأحوال فيه والتذبذبات الصغيرة في سلوكه، إلا أن خط توجهه العام ظل ثابتاً وهو العداء لقريش نظراً لانفرادها بالسلطة وتميز أبنائها بالعطاء. وكان المعبر عن توجهات بيئته الكوفية وقبيلته النخع الناجمة عن ظروف إسلامها وتطور نظام الدولة العربية

الإسلامية بعد الفتوحات. وإذا تركنا جانباً تعظيم أصحاب العصبية للكوفة ولآل علي (ر) المناقض لنظرة خصوم هذا الاتجاه، فإن الانطباع العام السائد عنه لدى الغالبية كان سلبياً، فهو وإن لم يتهم بقتله لعثمان إلا أنه اعتبر عند الجميع قد ساعد عليه، كما أنه كان أحد المثيرين الرئيسيين للاقتتال بين المسلمين سواء في موقعة الجمل أو صفين. وقد عبّرت عن ذلك نسبة من جيش علي ذاته عندما رفضوا اقتراح علي بجعله مندوبه في التحكيم باعتباره مسعراً للحرب. وكان العديدون من أبناء قبيلته مساعدين له في هذا العمل، وقد عبرت عن هذا الانطباع عنه وعن قبيلته بشكل عام قصص تنبؤات أو تفسير أحلام ؛ فأبو زرارة بن قيس بن عمرو وفد على النبي ﷺ وقيل إنه سأل الرسول ﷺ عن تفسير حلمه بأنه خلف أتاناً في أهله ولدت جدياً، ورأى ناراً خرجت من الأرض فحالت بينه وبين ابن له، وفسر الرسول ﷺ له حلمه بأن أمة له ستلد ذكراً ، وفسر النار له بأنها فتنة ستكون بعد الرسول ﷺ يقتل فيها الناس إمامهم ويتقاتلون فيما بينهم، وأخبره «أنه إن مات أدركت ابنه وإن مات ابنه أدركته، فطلب من الرسول ﷺ أن يدعو له بألا تدركه فدعا له». فكان ابنه عمرو بن زرارة النخعي أول خلق الله خلعاً لعثمان[٦٤]، وبمثل ذلك توقع عمر بن الخطاب (ر) من الأشتر، فعندما دخل وفد مذحج على عمر بن الخطاب (ر) جعل ينظر إلى الأشتر فقال: كفى الله أمة محمد ﷺ شرّه ، والله إني لأحسب أن للمسلمين منه يوماً عصيباً[٦٥].



أولاً : الهوامــش

(*) تمثل سنة ١٤ هـ بداية ظهور الأشتر في اليرموك، أما الفتنة الكبرى فكانت سنة ٣٢هـ.

١ - ابن سعد، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، ج٦ ص ٢١٣؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة، ج ٦ ص ٢٦٨، ت ٨٣٤٧؛ الذهبي ، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦، ج٤ ص ٣٤ - ٣٥؛ الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، عهد الخلفاء الراشدين، ص ٥٩٣؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٦ ص ١٧٢-١٨١. دائرة المعارف الإسلامية المترجمة، ج٢ ص ٢١٠-٢١١.

٢ - ابن الكلبي، نسب معد واليمن الكبير، تحقيق ناجي حسن، ج١ ص ٢٨٩؛ خليفة بن خياط، كتاب الطبقات، ص ١٤٨ (يذكر أن النخع بن عمرو)؛ ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٤١٤-٤١٥؛ القلشقندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٨٠، ط٢، ص ٧٦-٧٧؛ السمعاني، الأنساب، ج٥ ص ٤٧٦.

٣ - الطبري، تاريخ، ج٣ ص ٢٤٠.

٤ - ياقوت، معجم البلدان، ج١ ص ٨٦، مادة «أبين»؛ ٥ ج ص ٦٧ «مخلاف أبين».

٥ - الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني، صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي، الرياض، دار اليمامة (١٩٧٤) ص ١٨٣.

٦ - ابن سعد، الطبقات، ج١ ص ٣٤٦؛ الطبري، تاريخ، ج٣ ص ٢٤٠، أحداث سنة ١١هـ.

٧ - الطبري، تاريخ، ج٣ ص ٣٢٧ ، أحداث سنة ١١هـ.

٨ - الطبري، تاريخ، ج٣ ص ٤٨٤، أحداث سنة ١٤هـ.

٩ - الطبري، تاريخ، ج٣ ص ٥٨١، أحداث سنة ١٤هـ؛ نزار عبد اللطيف الحديثي، أهل اليمن في صدر الإسلام، بيروت، ص ١٩٥.

١٠- خليفة بن خياط، كتاب الطبقات، تحقيق أكرم ضياء العمري، دار طيبة، ١٩٨٢، ص ١٤٨؛ ابن قتيبة، المعارف، ص ٥٨٦؛ ابن منظور، لسان العرب، ج٤ ص ٣٩٣.

١١- ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج ٦ ص ٢٦٨؛ ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج١٦ ص ١٧٢.

١٢- ابن سعد، الطبقات، ج٦ ص ٢١٣.

١٣- ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٦ ص ١٧٤.

١٤- الطبري، تاريخ، ج٣ ص ٤٠١، أحداث سنة ١٣هـ.

١٥- ابن الأعثم، الفتوح، ج١ ص ٢٠٧-٢٠٨.

١٦- البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٦٨؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي، بيروت، ج٢ ص٣٤٦؛ اليعقوبي، تاريخ، ج٢ ص ١٤٢.

١٧- الطبري، تاريخ، ج٣ ص ٤٤١؛ الدينوري، الأخبار الطوال، ص ١٢٠.

١٨- أبو عبيد، القاسم بن سلام، كتاب الأموال، تحقيق خليل محمد هراس، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٣٢١-٣٢٣.

١٩- الطبري، تاريخ، ج٣ ص ٦١٣-٦١٧.

٢٠- المصدر السابق، ج٤ص ٢٨١، أحداث سنة ٣٠هـ.

٢١- نفسه، ج٤ ص ٢٧٩.

٢٢- نفسه، ج٤ ص ٣١٧-٣١٨.

٢٣- الطبري، تاريخ، ج٤ ص ٢٧٩، أحداث سنة ٣٠هـ؛ ابن الأثير ، الكامل، ج٣ ص ٥٣.

٢٤- الطبري، تاريخ، ج٤ ص ٣١٨-٣٢٣، أحداث سنة ٣٣هـ؛ ابن الأثير، الكامل، ج٣ ص ٦٩.

٢٥- الطبري، تاريخ، ج٤ ص ٣١٩-٣٢٣.

٢٦- المصدر السابق، ج٤ ص ٣٢٥، أحداث سنة ٣٣هـ.

٢٧- نفسه، ج٤ ص ٣٢٦.

٢٨- الطبري، تاريخ، ج٤ ص ٣٣٠، أحداث سنة ٣٤هـ، ابن الأثير، الكامل، ج٣ ص ٧٤.

٢٩- المصدر السابق، ج٤ ص ٣٣١.

٣٠- نفسه، ج٤ ص ٣٣٥، أحداث سنة ٣٤هـ.

٣١- الطبري، تاريخ، ج٤ ص ٣٧١- ٣٧٥، أحداث سنة ٣٥هـ؛ ابن الأثير، الكامل، ج٣ ص ٧٤.

٣٢- رواية محمد بن عمر، الطبري، تاريخ، ج٤ ص ٣٧٨.

٣٣- الطبري، تاريخ، ج٤ ص ٣٨٣.

٣٤- الطبري، ج٤ ص ٤٠٣ و ٤٣٣؛ اليعقوبي، تاريخ، ج٢ص ١٧٨.

٣٥- عمر بن شبة النميري البصري، كتاب تاريخ المدينة المنورة، تحقيق فهيم محمد شلتوت، جدّة، دار الأصفهاني ١٣٩٣، ج٤ ص ١٢٣٦.

٣٦- اليعقوبي، تاريخ، ج٢ ص ١٧٩.

٣٧- الطبري، ج٤ ص ٤٨٦؛ ابن الأثير، الكامل، ج٣ ص ١١٦-١١٨؛ اليعقوبي، تاريخ، ج٢ص ١٨١.

٣٨- الطبري، تاريخ، ج٤ ص ٤٩٣.

٣٩- المصدر السابق، ج٤ ص ٤٩٣؛ الهمداني: أبي محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني، الإكليل من أخبار اليمن وأنساب حمير، تحقيق محب الدين الخطيب، الدار اليمنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧، ج١٠ ص١٢٦.

٤٠- الطبري، تاريخ، ج٤ ص ٤٩٤.

٤١- المصدر السابق، ج٤ ص ٤٩٢-٤٩٣.

٤٢- المصدر السابق، ج٤ ص ٥٠٦.

٤٣- الطبري، تاريخ، ج٤ ص ٥١٩، أحداث سنة ٣٦هـ.

٤٤- ابن الأثير، الكامل، ج٣ ص ١٢٨.

٤٥ - ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ص ١٧٢.

٤٦- الطبري، تاريخ، ج٤ ص ٥٦١، أحداث سنة ٣٦هـ؛ اليعقوبي، تاريخ، ج٢ ص ١٨٤؛ ابن الأثير، الكامل، ج٣ ص ١٤٢.

٤٧- الطبري، تاريخ، ج٤ ص ٥٦٥؛ ابن الأثير، الكامل، ج٣ ص ١٤٤-١٤٥.

٤٨- المصدر السابق.

٤٩- ابن منظور، لسان العرب، ج٨ ص ١٧٥، مادة شرع.
الشريعة: المواضع التي ينحدر منها إلى الماء.
ابن الأعثم، الفتوح، ج٣ ص ٨؛ المسعودي، مروج الذهب، ج٢ ص ١٨.

٥٠- البلاذري، أنساب الأشراف،(ترجمة علي بن أبي طالب)، تحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، إيران ، ص ٢١٣-٢١٤.

٥١- ابن الأعثم، الفتوح، ج٣، ص ١٧٢.

٥٢- خليفة بن خياط، تاريخ، ص ١٩٤-١٩٥.

٥٣- الطبري، تاريخ، ج٥ ص ٢١-٢٢-٤٧-٤٩، أحداث سنة ٣٧هـ.

٥٤- المصدر السابق، ج٥ ص ٤٩-٥٠.

٥٥- نفسه، ٥ ص ٥١.

٥٦- الطبري، تاريخ، ج٥ ص ٥٩-٧١؛ ابن الأثير، الكامل، ج٣ ص ١٦٣-١٦٨؛ نصر بن مزاحم، وقعة صفين، ص ٦٢٥-٦٢٨.

٥٧- البلاذري، أنساب الأشراف (ترجمة علي)، ص ٣٠٣ و٣٦٩.

٥٨- الطبري، تاريخ، ج٥ ص ٩٦ ؛ ابن الأثير، الكامل، ج٣ ص ١٦٨و١٧١؛ جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن بردي الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة، ١٩٣٥م، ١ج، ص ١٠٢-١٠٥.

٥٩- أبي إسحق إبراهيم بن محمد الثقفي الكوفي، كتاب الغارات، تحقيق السيد جلال الدين المحدث، طهران، ١٣٩٥هـ.

٦٠- أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي، نسب مَعد واليمن الكبير، تحقيق ناجي حسن، بيروت ، عالم الكتب، ١٩٨٨، ج١ ص ٢٩١-٢٩٢.

٦١- ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٦، ص ١٨٠.

٦٢- أبو عمر محمد بن يوسف الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨، ص ٢٣-٢٤.

٦٣- ابن شبة، تاريخ المدينة، ج٤ص١٢٣٦.

٦٤- ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق البجاوي، ج١ص ٥٥٩؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ج١ ص ٥٢٩.

٦٥- ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٦ ص ١٧٤.

ثانياً : المصادر والمراجع

- **ابن الأثير (أبو الحسن علي بن محمد الشيباني، ت ٦٣٠هـ/١٢٣٣م)**

  الكامل في التاريخ، ط٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٠م.

- **أبو إسحق إبراهيم بن محمد الثقفي الكوفي،**

  كتاب الغارات، تحقيق السيد جلال الدين المحدث، طهران، ١٣٩٥هـ.

- **ابن الأعثم (أبو محمد أحمد بن أعثم الكوفي) ت ٣١٤هـ/٩٢٦م.**

  الفتوح، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م.

- **البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر ، ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م)**

  ١ - فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧م.

  ٢ - أنساب الأشراف، ترجمة علي بن أبي طالب، تحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي، مجمع أحياء الثقافة الإسلامية، إيران.

- **ابن تغري بردي (جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي)**

  النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٥م.

- **ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي، ت ٨٥٢هـ/١٤٤٨م).**

  الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، القاهرة.

- **ابن حزم (أبو محمد علي بن سعيد الأندلسي، ت ٤٥٦هـ/١٠٦٤م)**

  جمهرة أنساب العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

- **خليفة بن خياط شباب العصفري (ت ٢٤٠هـ)**

  كتاب الطبقات، تحقيق. أكرم ضياء العمري، دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض، ١٩٨٢م.

- **دائرة المعارف الإسلامية المترجمة ، دار الفكر.**

- **الدينوري (أحمد بن داود) ت ٢٨٢هـ/٨٩٥م.**

  الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة، ١٩٦٠م.

- **الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي) ت ٧٤٨هـ/١٣٧٤م.**
  - سير أعلام النبلاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦م.
  - تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق د. عمر عبدالسلام تدمري، عهد الخلفاء الراشدين، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧م.

- **ابن سعد (محمد بن سعد) ت ٢٣٠هـ/٨٤٤م.**

  كتاب الطبقات الكبرى، تقديم. د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د.ت).

- **السمعاني (عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي) ت ٥٦٢هـ.**
  - الأنساب، ط١، دار الجنان، بيروت، ١٩٨٨م.

- **ابن شبة (عمر بن شبة النميري البصري)، ت ٢٦٢هـ/٨٧٦م.**

  تاريخ المدينة المنورة، تحقيق فهيم محمد شلتوت، دار الأصفهاني للطباعة، جدة ١٣٩٣هـ.

- **الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، ت ٣١٠هـ/٩٢٢م.**

  تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م.

- **ابن عبد البر .**

  الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق البجاوي.

- **أبو عبيد (القاسم بن سلام) ت ١١٤هـ/٨٣٨م.**

  كتاب الأموال، تحقيق خليل محمد هراس، القاهرة، ١٩٦٨م.

- **ابن عساكر (القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي) ت ٥٧١هـ/١١٧٥م.**

  تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها. صورة عن مخطوطة المكتبة الظاهرية بدمشق، المجلد ١٦.

- **ابن قتيبة الدينوري (عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري) ت ٢٧٦هـ/٨٨٩م.**

  المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١م.

- **القلقشندي (أحمد بن عبد الله، ت ٨٢١هـ/١٤١٨م).**

  نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٨٠م. ط٢.

- **ابن الكلبي (أبي المنذر هشام بن محمد بن السائب) ت ٢٠٤هـ/٨١٩م.**

نسب معد واليمن الكبير، تحقيق، ناجي حسن، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٨م.

- **الكندي (أبو عمر محمد بن يوسف الكندي).**

كتاب الولاة وكتاب القضاة، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨م.

- **المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسن بن علي) ت ٣٤٦هـ/٩٥٧م.**

مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٢م.

- **ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم) ت ٧١١هـ/١٣١١م.**

لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م.

- **نزار عبد اللطيف الحديثي**

أهل اليمن في صدر الإسلام، بيروت ، (د.ت).

- **نصر بن مزاحم المنقري (ت ٢١٢هـ/٨٢٧م).**

وقعة صفين، تحقيق عبد السلام هارون، ط٣، مكتبة الخانجي بمصر، ١٩٨١م.

- **الهمداني (أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني).**

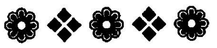
  - صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٩٧٤م.
  - الإكليل من أخبار اليمن وأنساب حمير، تحقيق محب الدين الخطيب، الدار اليمنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧م.

- **ياقوت الحموي (شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي) ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م.**

معجم البلدان، خمسة أجزاء، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧م.

- **اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب بن واضح) ت ٢٨٤هـ/٨٨٨م.**

تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠م.



مواقف الدارسين العرب المُعاصرين من نشأة التّوقيعات وعروبتها

د. محمد محمود الدروبي

قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم

جامعـــة آل البيـــت

المفرق - الأردن

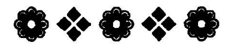
مواقفُ الدّارسين العرب المُعاصرين من نشأة التّوقيعات وعُروبتها

د. محمد محمود الدّروبي
قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم
جامعـــة آل البيـــت
المفرق - الأردن

ملخص البحث :

تسعى هذه الدراسة إلى استجلاء مواقف الدّارسين من قضية نشأة التّوقيعات التي كتبها العرب، بدءاً من صدر الإسلام، وعلاقتها بنظام التوقيع الذي أشاعه الفُرسُ في تراتيبهم الإدارية في العهد السّاساني. وتعنى الدراسة بمناقشة أدلة القائلين بعروبة التّوقيعات وأدلة القائلين بفارسيتها مناقشة علمية دقيقة غايتها الوصول إلى رؤية واضحة في إحدى قضايا التّأثر والتأثير الأدبي بين العرب والفُرسُ.

وقد بدا للباحث بعد طول نظر أن يقف في هذه القضية موقفاً علمياً وسطاً بين فريقين مُتنافرين، فأيد - بالدليل العلمي - أن تكون التّوقيعات العربية نشأت نشأة عربية صرفة في محاضن عربية صافية، لكنه من جانب آخر لم يُنكر أن تكون التّوقيعات الفارسية أثّرت - فيما بعد - في التّوقيعات العربية، ولا سيما في العصر العباسي، عصر النفوذ الفارسي في الخلافة الإسلامية.



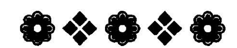
The Position of Arab Scholars on the Origin of "Al-Tawqi" System

Dr. Muhammad Mahmoud Al-Darrubi
Department Of Arabic
Faculty of Arts
University of Al-Elbait

Abstract

The present paper examines the position of scholars on the Arab system of what is known as "Al-Tawqi" which emerged in the early Islamic Period. It also examines the relationship between the system in question and its Persian counterpart which was prevalent during the Sasanite Period.

The paper analyses two opposing views on "Al-Tawqi" system: the evidence given by scholars who claim that the system was initiated by the Persians and those who claim that it was of Arabic origin. The writer takes a middle position with regard to the two views. He claims that "Al-Tawqi" system was originally developed in a pure Arabic context but was later influenced by the Persians, especially during the Abbasid Era which marked the pervalence of Persian influence on the Islamic Caliphate.



تتسع هوة الاختلاف، بين الدارسين العرب المعاصرين، في أصل التّوقيعات العربية ومدى تأثير التّوقيعات الفارسيّة في نشأتها، وتتنامى حدة الاختلاف حين يتخذ الباحث موقفاً حاداً من القضية، يرفض على أساسه الإصغاء إلى آراء الطرف الآخر، أو يعمد إلى تسفيهها ورميها بالتهم الشنيعة، من ذلك ما وصم به محمد نبيه حجاب القائلين بأصل التّوقيعات الفارسي أنهم «أنصار الشعوبية المُحدثون» [١]!!.

وقد ظهر واضحاً من النظر في المشهد التاريخي لهذه القضية أن العرب المُحدثين وقفوا في تيارين مُتضادين، يتبنى كل تيار منهما رؤية تُناقض رؤية خصمه. والملاحظ أن كثيراً ممّن انضافوا إلى أحد التيارين لم يكونوا أصلاء في نظرتهم إلى القضية، وكأنّما كان لا يعنيهم إلاّ أن ينضموا إلى أحد الفريقين، دون إبداء ما من شأنه أن يوضح أحقية رأي هذا الفريق دون سواه. يُضاف إلى ذلك أن الأدلة التي قدمها رُوّاد كلا الفريقين ظلت هي الأدلة التي يتشبث بها أنصارهم من غير أن يعمدوا إلى إضافة جديد من شأنه إغناء الفكرة أو تقديمها بصورة أوفى، باستثناء بعض المحاولات اليسيرة، كتلك التي قدمها عيسى العاكوب[٢]، ومحمود المقداد[٣].

أما الفريق الأول، فقد رأى أنّ التّوقيعات العربية أثر عربي صِرف، وأنها انبعثت من الصدور العربية، فنشأت نشأة عربية خالصة، في محيط عربي نقي، وأنّ مؤثراً فارسياً لم يُخالط هذه النشأة، ولم يتدخل في تحديد ملامحها وأطوارها واتجاهاتها. وقد مثّل هذا الفريق عدد كبير من الدّارسين العرب منهم: محمد نبيه حجاب [٤]، وأحمد الحوفي[٥]، وعلي جميل مهنا [٦]، وأحمد مصطفى أمين [٧]، ومحمود المقداد [٨]، ومحمود عبدالرحيم صالح [٩]، وغيرهم.

واستند هذا الفريق في إثبات عُروبة التّوقيعات إلى الأدلة التالية :

أولاً : عرف العرب التّوقيعات وعانوا كتابتها فعلياً في عهد أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - قبل أن تنفتح قنوات الاتصال الثقافي بين العرب والفُرس على مصراعيها، وقبل أن تظهر بوادر التقليد الأدبي والمُحاكاة، يُضاف إلى ذلك أنّ التّوقيعات التي نُقلت إلينا من صدر الإسلام لا تختلف كثيراً عن توقيعات العصر العباسي (١٠). وينفي محمود المقداد في هذا السياق ما قد يَتسرب إلى الذهن أنّ التّوقيعات الفارسية ربما تكون انتقلت إلى العرب عن طريق الحيرة التي عُرفت فيها طبقة من الكُتّاب العرب الذين امتزجوا أحياناً بدواوين الفُرس، واطلعوا على أساليبهم وتنظيماتهم في الكتابة. ويستند المقداد في نفيه إلى دليلين هما :

١ - لم يُنقل ما يُشير إلى أنّ ملوك الحيرة أنفسهم عرفوا التّوقيعات ومارسوا كتابتها؛ نظراً لضيق الرقعة الإدارية التي كانت الحيرة تشملها بحكمها.

٢ - لقد كانت الرسائل الجاهلية نفسها قصيرة موجزة، تقوم مقام التّوقيع، كما في رسالة عمرو بن هند إلى المُكَعْبَر المعروفة بصحيفة المتلمس، فإذا كانت رسائل عرب الحيرة نفسها موجزة تؤدي ما يؤديه التّوقيع، فما الحاجة إلى اقتباس التّوقيع من الفُرس، وما جدوى ذلك؟ (١١).

ويبدو الدليل الذي يقدمه هذا الفريق قوياً ومُعتبراً، بل لعله أقوى الأدلة التي نافح بها هذا الفريق عن رأيه، فهو يستند إلى حقيقة تاريخية قوية، مفادها أن توقيعات ناضجة تناقلتها بعض المصادر الأدبية والتاريخية ترجع إلى خلافة أبي بكر الصديق ومَنْ بعده من الخلفاء الراشدين (١٢). والحق أنّ النظرة العلمية المُتزنة تدعو إلى قبول هذه التّوقيعات ما لم ترد أدلة علمية مُعتبرة تنفي صلة الخلفاء الراشدين بها، وهو ما لم يقدمه أنصار الفريق الآخر.

والباحث لا يُنكر أن تكون صلات سلمية وحربية انعقدت بين العرب والفُرس في الجاهلية من خلال بؤر الاتصال في الحيرة واليمن والبحرين وهَجَر، بيد أنّ هذه الصلات

ظلت مشوبة بإحساس عربي يرى الفُرس دُخلاء، وقد أفضلت هذه النظرة إلى تضاؤل فرصة الامتزاج الحضاري على النحو الذي جرى بعد الفتح الإسلامي وإسلام الفُرس وتعرّب كثير منهم. وهذا يسوق إلى تأكيد ضآلة المؤثر الثقافي الفارسي في العرب قبل انطلاق حركة الفتوح الإسلامية خارج الجزيرة العربية.

وإذن فإن ما يدور في بعض المصادر العربية من توقيعات للخلفاء الراشدين، يؤكد تأكيداً علمياً وثيقاً أن العرب كتبوا التّوقيعات قبل أن تتهيأ الظروف الملائمة لتأثرهم بأساليب الإنشاء الفارسي، وقبل أن تتشكل شروط المحاكاة المطلوبة، على اعتبار أن التّوقيعات العربية جاءت نتيجة محاكاة الفُرس، كما رأى أنصار الفريق الآخر.

ثانياً: يقوم التّوقيعُ على جملة من الخصائص التي تلائم الفطرة العربية، كالإيجاز، وقوة البيان، وسرعة الخاطر، وحضور البديهة. وإذا ما كان العرب قد طبعوا - في رأي هذا الفريق - على مُجمل هذه السمات، فما معنى أن يُحاكوا الفُرس فيما يلائم طبائعهم أشد الملائمة؟! (١٣). ويسند أنصار هذا الفريق رؤيتهم تلك بما هو معروف من قبل العرب إلى الأسلوب الحكيم المُوجز، كما تترجم عن ذلك حكمهم وأمثالهم (١٤).

ويرى محمد نبيه حجاب - وهو من أشد متحمسي هذا الفريق - أن الإيجاز لم يكن غريباً على العرب، إذ هو من سمات العقلية السامية (١٥). وأما محمود المقداد، فلم تقف به النظرة عند هذا الحد، بل راح يُؤكد معرفة العرب أساليب الإيجاز والإطناب في آنٍ معاً، من خلال القرآن الكريم الذي تشربوا أساليبه بعمق وقوة (١٦)، وخلص إلى القول «فإذا كان العرب يُدركون قيمة كل من الإيجاز في محله والإطناب في محله، فهم أغنى الناس عن تلقي هذه المفاهيم من أي قوم من الأقوام، أو ثقافة من الثقافات، وإن كانوا لا يُدركون قيمتها فهم غير مؤهلين لتلقي القرآن الكريم أصلاً، وهذا ما لم يكن قط» (١٧).

وتبدو ملاحظة المقداد مهمة جداً في تشكيل هذا الدليل بصورة مقبولة؛ لأن القول باستواء عمود البلاغة عند العرب على خصيصة الإيجاز فحسب، يبدو خطيراً للغاية، فهو

وإن وقف إلى جانب تأييد النشأة العربية للتّوقيعات، إلاّ أنه في نهاية الأمر يفتح أبواباً مُغلقة، نحن في غنى عن إشراعها. ذلك أن القول بقيام الأساليب العربية على سمة الإيجاز وحدها، سيجعلنا نُصنّف كل إطالة في الكلام العربي على أنها أثر من آثار الثقافة الفارسية، وسَيُسىء - من بعد - فهم السيّرورة الحضارية للأدب العربي بعامة.

حقاً لقد أتيح للعرب أن يتعرفوا صور الاقتضاب والإسهاب في الوقت نفسه، ولم يكن همهم مصروفاً إلى الإيجاز فحسب، بل كانوا يراعون مقامات الكلام وأحواله، ولذا شاعت عندهم مقولة «لكل مقام مقال»، فما كان محتاجاً إلى الإطالة أطالوا فيه، وما كان قميناً بالاقتضاب أوجزوا فيه، وهذا يُفسّر ما نجده في الموروث الأدبي العربي من ألوان أدبية بلغت الغاية في وجازتها، كالأمثال والحكم والتّوقيعات، وألوان أخرى تنحو منحى الإطالة كالخُطب والوصايا والرسائل.

ثالثاً: التّوقيع لازمة حضارية، فهو ضرورة من ضرورات المُلك واستبحار العمران(١٨)، وقد نشأ عند العرب سداً لحاجة إدارية مُلحة، فقد أدى اتساع رُقعة الدولة الإسلامية، وترامي أطرافها، وكثرة رعاياها، وتعدد حاجاتها، إلى ظهور هذا النمط التعبيري؛ لصعوبة الرد على كل رسالة برسالة مثلها، وتوفيراً للجهد والوقت، وتلبية لحاجات الناس والبت في قضاياهم بسرعة(١٩).

ولا شك أن النظرة الموضوعية تعضد هذا الدليل وتقوي من شأنه؛ ذلك أن التّوقيع - فيما نرى - لون من ألوان الثقافة الإنسانية المشتركة، يمكن أن ينشأ عند سائر الأمم، بفعل التطور الإداري والسياسي والاجتماعي الذي تحياه الحواضر عامة، فكما نشأت الأشعار والرسائل والأمثال والوصايا والخطب عند سائر الأمم المتحضرة، نشأت التّوقيعات نشأة مُتعاصرة أو متتالية عند الفُرس والعرب والروم واليونان والصين وغيرهم من أمم الأرض المتمدنة آنذاك.

ولعل مما يزيد في قوة هذا الرأي أننا وقعنا فعلاً على عدد من التّوقيعات التي وقّعها بعض ملوك الأمم المذكورة، وها نحن نقف عند أهم التّوقيعات التي عثرنا عليها في هذا السياق:

١ - فمن توقيعات الرُّوم ما وقّع به الملك بطليموس الأصغر حين كتب إليه عامله على الشام في انحياز بعض الملوك الكبار إلى جانبه، ونص التّوقيع: «لا تطمع في كل ما تسمع» [٢٠].

٢ - ومن توقيعات اليونانيين توقيعات الإسكندر الأكبر، منها توقيعه إلى بعض القُوّاد: «حبّب إلى عدوك الفرار، بأن لا تتبعه إذا انهزم» [٢١]. ومنها توقيعه لما بلغه أن جيش - دارا ملك فارس - بلغ ثمانين ألفاً: «القصاب لا يهوله كثرة الغنم» [٢٢]. ومنها توقيعه لما رفع إليه صاحب جيشه يذكر ما يُشير به سُقاط العسكر من اغتيال العدو، ونصّ التّوقيع : «لا تستحقون الرأي الجليل يأتيك من الرجل الحقير، فإن الدّرة الكريمة لا يُستهان بها لهوان الغائص» [٢٣].

٣ - ومن توقيعات الصينيين توقيع يعبور، ملك الصين، فقد ذُكر أن صاحب جيشه كتب إليه في ركض التُرك على أطراف مملكته، فوقّع في كتابه : «الاحتمال حتى تُمكن القُدرة» [٢٤].

وواضح للعيان أن هذه التّوقيعات لا تختلف عن غيرها من توقيعات الفُرس والعرب، فهي تتشح بلباسٍ من الإيجاز، وتتلبس ثوباً من الحكمة، ويقوم بعضُها على ضرب المثل، ويجري بعضها مجرى الأمر والنهي. ولعل ورود هذه الشواهد من توقيعات أشهر الأمم يؤكد ما قُلناه آنفاً من أن التّوقيع نمط من أنماط التفكير العام الذي تشترك فيه سائر الأقوام المتحضرة استجابة لمطالب حضاري يفرضه ميل المجتمعات إلى الرقي والتطور في سائر الشؤون العامة، من غير الحاجة إلى التأثر والتأثير والتقليد والمحاكاة، وإن وقوع هذه الأشياء غير منكور.

وإذا صح أن التّوقيع، مثله مثل غيره من الأجناس الأدبية، يمر بأطوار متشابهة تقتضي ظهوره عند الأمم المُتمدنة، أمكن القول إن هذا الضرب من ضُروب التعبير عُرف عند العرب - في صدر الإسلام - بعد أن بزغت الضرورة الحضارية التي تستدعي استعماله. وقد تمثلت هذه الضرورة بتأسيس أول كيان سياسي اجتماعي جمع العرب تحت لوائه، مع كثرة رعايا الدولة الإسلامية، وامتداد رقعتها الجغرافية، والحاجة إلى التواصل بين الخليفة وقواده، والخليفة ورعيته، بأيسر وسيلة ممكنة.

وواضح من هذا العرض أن الفريق المؤيد عروبة التّوقيعات يستند إلى أدلة جيدة يعززها السياق التاريخي الذي مرت به التوقيعات العربية، وقد تراءى جلياً بعد مناقشة هذه الأدلة أحقية هذا الفريق في الدفاع عن المنشأ العربي لهذا النوع من الأدب.

وأما الفريق الثاني، فقد أصرّ على أن التّوقيعات العربية ثمرة من ثمرات الحضارة الفارسية، اقتبسها العرب عن الفُرس، وجروا على التعليق على الرّقاع المرفوعة إليهم تقليداً لما كان شائعاً لدى ملوك إيران في العهد الساساني، وقد لجأ هذا الفريق في سبيل تعضيد هذا الرأي إلى إثارة الشكوك حول توقيعات الخلفاء الراشدين. ومن أبرز الذين نافحوا عن هذا الرأي وذهبوا إلى تأييده: جورجي زيدان(٢٥)، وأحمد أمين(٢٦)، وتشينر(٢٧)، وشوقي ضيف(٢٨)، ومحمد غنيمي هلال(٢٩)، وشكري فيصل(٣٠)، ومجدي وهبة(٣١)، وعيسى العاكوب(٣٢).

واعتمد هذا الفريق - مثلما اعتمد سابقه - عدداً من الأدلة التي تُعزز وجهة نظره، ويمكن أن نقف عند أبرز الأدلة المعروضة في هذا السياق، ونعمد إلى مناقشتها ومناقشة علميّة غايتها الوصول إلى الحقيقة.

أولاً: يرى هذا الفريق من الدّارسين أن التّوقيع تقليد فارسي قديم، فقد جرى مُلوك السّاسانيين ووزراؤهم على كتابة تعليقاتهم على القصص المرفوعة إليهم، وكانوا يتخيرون

لهذه التعليقات الألفاظ الحسنة، والمعاني الجيدة، ويوشّحونها بالأمثال والحكم والعبارات البليغة [٣٣].

ويحسن بالدارس عند مناقشة هذا الدليل أن يلفت إلى أمرين مُهمين، أولهما أن معرفة الفُرس التّوقيعات وتمرسهم بكتابتها - قبل أن يعرفها العرب - لا تعني البتة أن العرب أخذوها عن الُفرس، وكما تراءى من قريب، فإن التّوقيع ينشأ عادة نشأة طبيعية مُتزامنة أو مُتعاقبة عند مختلف الأمم القديمة، من غير أن تكون هذه النشأة بفعل تأثير ثقافي، أو اتصال حضاري، أو احتكاك مُباشر بين هذه الأمم [٣٤].

وأما الأمر الآخر، فقد أثبتت نصوص التّوقيعات العائدة إلى الروم واليونان والصين - وقد عرضناها من قريب - أن التّوقيع ليس تقليداً مُختصاً بالفُرس وحدهم؛ لأن أقواماً شاركتهم في ذلك، ولأن التوقيع ليس حكراً على أمة دون أخرى، بل هو كالأجناس الأدبية، تتعاطاها الأمم تعاطياً بدهياً.

ثانياً : يذهب دعاة هذا الفريق، ممن يُنكرون ولادة التّوقيعات العربية في المحاضن العربية الصافية، إلى التشكيك في التّوقيعات العائدة إلى صدر الإسلام، وفي هذه السبيل، يُبدي أحمد أمين تخوفه من أن تكون توقيعات الخُلفاء الراشدين والأمويين نُقلت شفاهاً، ثم حُورت - فيما بعد - في صورة توقيعات كتلك التي انتشرت عند الفُرس [٣٥].

ويذهب عيسى العاكوب إلى تأييد هذا الرأي والاحتجاج له، يقول في هذا الصدد: «إنه ما مِنْ شك في أن الاستماع إلى شكاوى المُتظلمين ومطالبهم في عهد الخلفاء الراشدين كان يتم في المسجد غالباً، أو في بيت أحد المسلمين، أو على قارعة الطريق، وإذ ذاك فمن غير المعقول أن تكون إجابات الخلفاء مكتوبة في صيغة «توقيع»، وإنما تكون الإجابة شفاهاً أمراً أو نهياً. كذلك، فإن الروايات تحدثنا أن خلفاء بني أميّة كانوا يستقبلون طلاب الحاجات، ويسمعون تظلماتهم، فيردون عليها مباشرة بكلام يسمعه مَنْ يحضرون مجلس

الخليفة أو الأمير. وتضن علينا المصادر في ذكر شكاوى وتظلمات مدونةً كانت تُعرض عليهم، بل إننا نجد ما يُناقض هذا تماماً حيث تحفل المصادر بذكر المواقف التي تصور لنا الأعراب في عصر بني أمية يعرضون مظالمهم على الخلفاء مُشافهة بأوجز لفظ وأنصع بيان، من غير أن يجدوا في ذلك عُسراً أو مشقة. وفوق هذا وذاك، فإن العربية الصافية الوافدة من البادية، والكلام الجزل المتين - في عصر بني أميّة - كانا دالةً يتقرب بهما الأعرابيّ إلى قلب الخليفة، ويقدمهما بين يدي حاجته، تقعان من قلبه موقعَ باردِ الماء من فؤاد الظامئ»[٣٦].

وقد رأى الباحث أهمية إثبات هذه الفقرة بتمامها كونها تُمثل بياناً للفكرة التي اقتضبها أحمد أمين من جهة، ولأهمية مناقشتها من جهة أخرى. ويمكن بعد عرض وجهة نظر هذا الفريق - مُمثّلة بما ذهب إليه أحمد أمين وعيسى العاكوب - أن نُسجل الملاحظات التالية :

١ - ليس تحت أيدينا محض مُستند نصي يُشير إلى أن توقيعات صدر الإسلام والعصر الأُموي كانت تتناقل شِفاهاً، وأنّها لم تحظ بالتدوين في آنها، بل إنّ وفرة من النُصوص تدل على أن الخلفاء الراشدين والأُمويين - ومن يتاح لهم التوقيع - كانوا يكتبون توقيعاتهم على الرسائل نفسها التي كانت تصلهم في مختلف الشؤون التي تهم الدولة والرّعية، وكثيراً ما اقترنت هذه التّوقيعات في المصادر العربية بعبارات دقيقة مُهمة تشير إلى حصول التدوين، كأن يُقال «وقّع في الكتاب أو القصّة»[٣٧]، أو «وقّع في أسفل الكتاب أو القصة»[٣٨]. وليس من شك في أن أشباه هذه العبارات ونظائرها لا تترك مجالاً للشك في أنّ كثيراً من التّوقيعات كانت تُكتب في أسافل الرسائل أو حواشيها، أو حيثما وجد المُوَقّع مكاناً مناسباً في الرسالة المرفوعة إليه.

٢ - ليس يُنكر أنّ كثيراً من إجابات الخلفاء على شكاوى الناس وتظلماتهم كانت تجيء مُشافهةً، لا سيّما في عصر الخُلفاء الراشدين؛ لأنّ الشكاوى نفسها كانت تأتي

مُشافهةً، وعلى هذا النحو كان يجلس الخلفاء إلى النّاس يفصلون بينهم بما تؤهلهم معرفتهم الوثيقة بالشرائع والأحكام، ولكن هذا الأمر لا يُعطل وجود التّوقيعات المكتوبة التي كانت تتبادلُ في هذا العصر أكثر ما يكون في الحالات التي يعسر معها مُشافهة الخليفة؛ لبُعدٍ في المسافة، أو صُعوبة في السفر، أو نحو ذلك من العوارض. وإذا نظرنا في أكثر التّوقيعات التي وقّع بها أبو بكر وعمر - خاصةً - وجدناها تُعلّقُ على رسائل جاءتهما من القادة والولاة البعيدين عن مركز الدولة، كما في توقيع أبي بكر في كتاب خالد بن الوليد إليه من دوْمة الجندل يستشيره في أمر العدو[٣٩]، وكما في توقيع عمر في كتاب عمرو بن العاص إليه من مصر[٤٠].

وخُلاصة ما يُرتاحُ إليه في هذه القضية أنّ الحاجات - عامةً وخاصةً - كانت تُعرضُ على الخُلفاء في صورتين، أولاهما الصُّورة القائمة على المشافهة، وثانيتهما الصُّورة القائمة على الكتابة، وكان طبيعياً أن يكون الردُّ مُناسباً لما تكون عليه صُورة الحاجة ابتداءً، فإذا كانت الحاجة شفاهاً كان الردّ كذلك، وإذا كانت الحاجةُ مكتوبةً كان الردّ توقيعاً مكتوباً.

٣ - ليس ثمة ما يمنع أن يكون الخُلفاء الراشدون - ومَنْ بعدهم - قد دوّنوا توقيعاتهم على القصص والرّسائل المرفوعة إليهم، ذلك أنّ كتابتهم الرسائل وتبادلها مع عُمالهم وقادتهم على نطاق واسع تؤيد أن يكونوا كتبوا التّوقيعات أيضاً، فإذا كانت كتابة الرّسائل - وهي الطويلة نسبياً - مُتاحةً لهم، فمن باب أولى أن تكون كتابة التّوقيعات - وهي الغاية في الإيجاز - متاحةً لهم أيضاً.

٤ - كان الخُلفاءُ الأمويون يستقبلون طُلاب الحاجات ويسمعون إلى تظلماتهم ويردون عليها شِفاهاً، كما يذهب العاكوب. ولكن الأمر ليس على إطلاقه تماماً، فنحن نعلم أنّ أكثر خلفاء بني أُمية اتّخذوا الشّرط والحُراس والحُجّاب على أبوابهم، فلم يكن

بمقدورِ كلٍّ أصحاب الحاجات أن يصلوا إلى الخليفة، إضافة إلى بُعد إقامة الخليفة الأمويّ عن كثير من سُكنى الرّعية. وقد تطلّب هذا الأمر الكتابة إلى الخليفة، لأن الكتابة تنوب مناب الحضور الشّخصيّ، وتحققُ الغرض، وتختصرُ الجهد والوقت. وكانت هذه الرّسائل تحظى بعناية الخليفة، مُوقّعاً على كُل رُقعة بما يقتضيها. ومن جانب آخر، فإنّ دخول الأعراب على الخليفة ومشافهته بالكلام العذب، كان يقتضي أن تكون إجابة الخليفة مُشافهة على الصُّورة نفسها التي يعرض بها الأعرابيّ طُلبته أو مظلمته.

٥ - لقد كان طبيعياً أن يفد الأعرابُ إلى بلاطات الأُمويين، ويقوموا بين أيدي الخلفاء مُشافهين؛ ذلك أنّ «نظرية التّواصل» عند الأعرابي القادم من جوف البادية لا تتسنى إلاّ بالمحادثة والمشافهة، فهو يرى أنّ الكتابة لا يمكن أن تترجم عن نفسه ترجمةً دقيقة، ولذا فهو يُصرُّ على لقاء الخليفة حتى يعرض حاجته دونما وساطة الرّقاع المكتوبة، وكان الخلفاء الأُمويون يفهمون هذا المسلك النفسيّ الدقيق، ويتعاملون معه بعُمق وألمعيةٍ، حتى تلتقي أجوبتهم غير المكتوبة مع جوهر ما كان الأعرابيّ يؤمنُ به. ولسنا ندري - أخيراً - لِمَ ألح العاكوب على قضية وفادة «الأعراب» دون غيرهم من الفئات الاجتماعية التي كانت تضمها الحاضرة الأُمويّة زمنذاك.

٦ - وأمّا مقولةُ العاكوب إنّ المصادر ضنت بأمثلة من الشّكاوى والظُّلمات المُدونة التي كانت تُعرض في مجالس الأُمويين، فإنّها لا تصمد أمام عشرات الإشارات إلى القصص والرّقاع التي كان أفراد الرعية يرفعونها في الشّكوى من جور الولاة والعُمال، وضياع الحقوق، والتعدي على المصالح الخاصة[٤١].

٧ - لقد حاول العاكوب - كما يبدو من حديثه الآنف - أن يحصر أغراض التّوقيع في الشكاوى والتظلمات، تأييداً لوجهة نظره، وليس الأمر كذلك مُطلقاً، فالتّظلم ليس

إلاّ غرضاً واحداً من جُملة أغراض عبّر عنها التّوقيع، والظاهرُ أن الاتّساع الحضاريّ في الدولة الإسلامية كان وراء تنوع موضوعات التّوقيع وتعدد أغراضه.

ثالثاً : يرى بعض أنصار هذا الفريق أنّه، على الرُّغم، من إشارات بعض المصادر إلى توقيعات مُبكرة - قبل نهاية القرن الهجريّ الأول[٤٢] - إلاّ أنّ هذه التّوقيعات تبدو خدجةً غير واضحة المعالم والقسمات، تُفارق الشّكل المتطور لفن التّوقيع الذي شاع في العصر العباسيّ، تقليداً لما كان شائعاً عن السّاسانيين من صُورة نظام التّوقيع[٤٣].

والحقّ أنّ الناظر المتبصر في توقيعات العرب قبل العصر العباسيّ لا يجدها تختلف اختلافاً بيناً عن توقيعات العصر العباسيّ فحسب، بل يُلاحظ أنّ فن التّوقيع ظل مُحافظاً على كثير من عناصره الشكليّة والموضوعيّة، مع عدم إطباق الطرف عمّا طرأ على هذه العناصر من ملامح التطور والتجديد التي اقتضاها التطور الحضاريّ الهائل الذي شهدته الحاضرةُ العباسيّة، ولنا أن نُلاحظ في هذا السّياق أنّ كثيراً من التّوقيعات العباسيّة كانت تُجاري توقيعات ما قبل القرن الأوّل في وجازة لفظها، وإحكام معانيها، وتمثّلها روح الحكمة اللمّاحة الواعية، واستقائها من القرآن الكريم والحديث الشريف والأمثال والشعر. ويستطيع الناظر في توقيعات الأمويين والعباسيين أن يلتمس وشائج القُربى بين توقيعات العصر العباسيّ وما قبله.

وهكذا، يبدو بعد مناقشة أدلة الفريق الثاني أنّ التّوقيعات العربية أقرب إلى أن تكون ولدت مولداً عربياً خالصاً، في بيئة عربية غير مشوبة بعناصر أجنبية طارئة، كما ظهر أنّ نشأةَ التّوقيعات عند العرب جاءت استجابة لحاجة حضاريّة، ينشأ التّوقيع عند سائر الأمم ابتغاءَ الوفاء بها.

ويجدر أن نُقرر بعد ذلك أنّ التّوقيعات نشأةً عربيةً صِرفةً، لا تعني - أبداً - أنّ هذه التّوقيعات لم تتأثر بذلك الموروث الحافل من التّوقيعات التي خلّفها مُلوك الفُرس

السّاسانيون[٤٤] . وينبغي في مثل هذا المطلب أن نُفارق بين عُروبة التّوقيعات في طور النشأة، الممتد من خلافة أبي بكر الصديق إلى مُستهل القرن الثاني، وتأثرها بالتّوقيعات الفارسيّة - على نطاقٍ ضيق - في أواخر العهد الأمويّ، حين تسنّمت طبقةٌ من الكُتّاب الفُرس المتعربين، كسالم مولى هشام بن عبدالملك وعبدالحميد الكاتب وغيرهما، مناصبَ كتابيّة مرموقة في الدولة. وعلى نطاقٍ رحب، حين تحول الأمرُ إلى العباسيين بمساندة العُنصر الفارسيّ الذي شكل مادة الثورة العباسيّة ضد الأُمويين.

فمنذ قيام الدولة العباسيّة، التي عدّها مسلمو الفُرس دولتهم، أخذت المظاهر الفارسيّة تغزو كثيراً من جوانب الحياة الثقافيّة والفكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، وكأنّما كان المُجتمع يعيش حالةً من الانتظار إلى مثل هذه التغييرات الجديدة التي أصابت مُختلف شؤون حياتهم.

والحقّ أنّ حركة التأثير الفارسيّة هذه كانت تقابلها حركة تأثر بالمظاهر العربية، وقد أنتجت هاتان الحركتان مُجتمعاً جديداً اختلطت فيه الدماءُ العربية والفارسية، وصُهرت صهراً بديعاً في إطارٍ من وحدة الدين الذي استطاع أن يطوع الشعور القوميّ عند العرب والفُرس، بعد ماضٍ مشوبٍ بالحرب والعداء، أكثر ما يكون.

ومثلما كان لبعض مشاهير الكُتّاب الفُرس المُتعربين في نهايات العصر الأمويّ سبقٌ في نقل شيء من تقاليد التّوقيع الفارسيّ، توسع الكُتّاب العباسيون - ذوو الأُصول الفارسيّة - في عملية الاقتباس هذه، وبلغت هذه العملية غايتها - بفعل ازدياد النفوذ السياسيّ للفُرس - على يد الأُسر الكتابيّة الفارسيّة التي وسدت إليها أُمور الوزراة أحياناً، كآل برمك وآل سهل وآل صول وآل الزيّات وآل وهب وغيرهم. ولا شك أنّ هؤلاء كانوا مُتصلين بالثقافة الفارسية اتصالاً عميقاً، أتاح لهم أن يتعرفوا قواعد نظام التّوقيع عند السّاسانيين، وأن يُطالعوا عُيون التّوقيعات التي كتبها مُلوك الفُرس ووزراؤهم المشهورون.

ويبدو أنّ هؤلاء الكُتّاب أخذوا أنفسهم يقتبسون من توقيعات أجدادهم الفُرس القدماء، ويُحاكون أفكارها ومعانيها، ويتمثلون أنساقها وأساليبها، مُحققين لها بذلك قدراً من الشّهرة والذّيوع، ويبدو أنّ حركة ترجمة التّوقيع عن الفارسيّة كانت ترفد هذا الاتجاه. والظاهر أنّ هذين المسلكين تعانقا في حمل مئات التّوقيعات الفارسية إلى مسامع العرب، ولم تمضِ سوى مُدةٍ وجيزةٍ حتى وجدنا الخُلفاء العباسيين أنفسهم - وأكثرهم من أمهات فارسيات - يتأثرون بصور من هذه التّوقيعات، وكذا الأمر فيما يتعلق بولاتهم وعُمالهم.

وقد تنبّه بعضُ المؤلفين العرب قديماً إلى بعض ملامح الأثر الذي تركته التّوقيعات الفارسيّة في التّوقيعات العربية، وبخاصة العباسيّة منها، وذكروا أمثلةً لتوقيعات عربية رأوا فيها أنفاساً فارسيّة واضحة، ومن أشهر المؤلفين الذين ذهبوا هذا المذهب صاحب كتاب المحاسن والأضداد [٤٥] المنسوب خطأ للجاحظ، والثعالبيّ [٤٦].

ويُمكن أن يُشار - فيما يلي - إلى أبرز ملامح تأثر التّوقيعات العربية العائدة إلى العصر العباسيّ بالتّوقيعات الفارسيّة العائدة إلى العصر السّاساني:

أولاً: استوحى بعضُ الموقعين - في العصر العباسيّ - توقيعاتهم من توقيعات مُلوك الفُرس القُدامى، فقد ذُكر أنّ المنصور استلهم توقيعه إلى قائدٍ ركب محظوراً «يا هذا، إن كان رأسك قد أثقلك، خففنا عنك» [٤٧]، من توقيع أبرويز في شأن عامل له استدعي إلى الباب فتثاقل عن الإجابة، فوقّع أبرويز: «إن ثقل عليه المصير إلينا بكُله، فإننا نقنع منه ببعضه، ونُخففُ عنه المؤونة، فليحمل رأسه إلى الباب دون جسده» [٤٨]. وواضحٌ أن التّوقيعين يتنفسان في جوٍ واحد، وأنّ بوادر تأثر المنصور بالفكرة التي انضم عليها توقيع أبرويز تبدو واضحة تماماً.

ومن هذا القبيل، استمد عبد الله بن طاهر توقيعه: «مَنْ سعى رعى، ومن نام رأى الأحلام» [٤٩] من توقيع أنوشروان: «هَرْكِ رَوَدْجَرَدْ، هَرْكِ خسبَدْ خَواب بيندْ» [٥٠].

ويلمسُ النّاظر مدى تأثر الوزير الفيض بن أبي صالح توقيعه: «التوبة للمذنب كالدواء للمريض، فإن صَحّتْ توبتُه، أتمَّ الله شفاءَهُ، وإن تكن الأخرى أدام الله داءَه»[٥١] بتوقيع أنوشروان: «المذنبون مرضى، ونحن أطباء، وليس مُعاودة الداء إياهم بمانعنا من معاودة العلاج لهم»[٥٢]، وتوقيعه الآخر: «نحن كالأطباء، والمجرمُ المُصرُّ على الذنب كالمريض المشرف على الموت، المُمتنع عن شرب الدواء؛ نسقيه شربةً واحدةً، فإذا رأيناها لا تنجع فيه غسلنا أيدينا منه، وقطعنا رجاءنا منه»[٥٣].

ثانياً: تمثّل بعضُ العباسيين ببعض التّوقيعات الفارسيّة التي تناسب الحال التي يريدون التّعبير عنها، فقد تمثّل جعفر بن يحيى البرمكيّ بتوقيع أنوشروان: «الخراج عمود المُلك، وما استُغزر بمثل العدل، ولا استُنزر بمثل الجور»[٥٤].

ثالثاً: توسّع المُوقعون العباسيون في بسط معاني التّوقيعات بسطاً يخرج بها عن حدّ الإيجاز إلى الإطناب أحياناً، فقد أخذ الكُتّاب يعدلون عن الإيجاز الذي عدّه القدماء أهم سمات التّوقيع، وحسبنا أن نُشير في هذا الصدد إلى توقيع المأمون إلى وزيره الفضل بن سهل[٥٥]، فهو مثال للتّوقيعات المُطولة المُفارقة لتوقيعات صدر الإسلام والعصر الأمويّ، وإخال أنّ هذا المثال كافٍ في الدّلالة على أن التّوقيعات أخذت منذ مطلع القرن الثالث تتأثر تأثراً واضحاً بالثقافة الفارسيّة في إطار تسرب تيار الإطناب إلى الأدب العربيّ[٥٦]. على أنّه ينبغي ههنا أن يُنظر إلى هذا الأمر بحرص، فمع الاعتراف بأن الفُرس أثّروا في اتجاه الكُتّاب نحو الإطالة، إلاّ أن الأمر ليس على إطلاقه تماماً، فثمة محاولات للإطالة عرفها العرب قبل الاتصال الثقافيّ بالفُرس، وعليه فإنّه جدير ألاّ تُفسر كل محاولة إطالة عن أنّها أثر فارسيّ صِرف.

وبعد، فهذه هي أبرز الأنظار العربية التي وقفها الدارسون العرب المعاصرون تجاه هذه القضية من قضايا التأثر والتأثير بين الأدبين العربيّ والفارسيّ، ولعله استبان أن الباحث

الحواشي

١ - حجاب، محمد نبيه: **مظاهر الشعوبية في الأدب العربيّ**، الطبعة الأولى، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٣٨١هـ/١٩٦١م. ص ٣٩٣.

٢ - العاكوب، عيسى: **تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربيّ**: الطبعة الأولى، دار طلاس، دمشق، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م. ص ٢٥٦-٢٦٢.

٣ - المِقداد، محمود: **تاريخ التّرسل النثريّ عند العرب في صدر الإسلام**، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، ١٤١٣هـ/١٩٩٣. ص ٣٩٦-٤٠٤.

٤ - حجاب، محمد نبيه: **مظاهر الشعوبية في الأدب العربيّ**، ص ٣٩٣.

٥ - الحوفي، أحمد: **تيارات ثقافية بين العرب والفُرس**، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م. ص ٢٦٥ - ٢٦٩.

٦ - مهنا، علي جميل: **الأدب في ظل الخلافة العباسيّة**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٤٠١هـ/١٩٨١م. ص ٢٢٨.

٧ - أمين، أحمد مصطفى: **المأمون أديباً**، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م. ص ١٧٠.

٨ - المِقداد، محمود : **تاريخ التّرسل النثريّ عند العرب في صدر الإسلام**: ص ٣٩٧- ٤٠١.

٩ - صالح، محمود عبد الرحيم: **فنون النثر في الأدب العباسيّ**، منشورات وزارة الثقافة، عمان، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م. ص ٩٢.

١٠ - حجاب، محمد نبيه: **مظاهر الشعوبيّة في الأدب العربيّ**، ص ٣٩٣؛ والحوفي، أحمد: **تيارات ثقافيّة بين العرب والفُرس**: ص ٢٦٦؛ والمِقداد، محمود: **تاريخ التّرسل النثريّ عند العرب في صدر الإسلام**: ص ٣٩٨.

١١ - المِقداد، محمود: **تاريخ التّرسل النثريّ عند العرب في صدر الإسلام**: ص ٣٩٩.

١٢ - ابن عبد ربّه، أبو عمر، أحمد بن محمد الأندلسيّ، ت ٣٢٨هـ/٩٣٩م: **العقد الفريد** ، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإبياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٥٩هـ/١٩٤٠م. ج٤، ص ٢٠٥-٢٠٦. والثعالبي، أبو منصور، عبد الملك بن محمد، ت٤٢٩هـ/١٠٣٨م: **خاص الخاص**، نشره: مأمون بن محيي الدين الجنان، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٩٤م. ص ١٢٦-١٢٧.

١٣ - الحوفي، أحمد : **تيارات ثقافية بين العرب والفُرس**: ص ٢٦٦.

١٤ - حجاب، محمد نبيه : **مظاهر الشعوبية في الأدب العربيّ**: ص ٣٩٣.

١٥ - المصدر نفسه: ص ٣٩٣.

١٦ - المِقداد، محمود : **تاريخ الترّسل النثري عند العرب في صدر الإسلام** : ص ٣٩٨-٣٩٩.

١٧ - المصدر نفسه، ص ٣٩٩.

١٨ - حجاب، محمد نبيه: **بلاغة الكُتّاب في العصر العباسي** ، الطبعة الأولى، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م. ص٩٧.

١٩ - المِقداد، محمود : **تاريخ الترّسل النثري عند العرب في صدر الإسلام**: ص ٤٠٠.

٢٠ - الثعالبي، أبو منصور، عبدالملك بن محمد، ٤٢٩هـ/١٠٣٨م : **خاص الخاص**: ١٢٣.

٢١ - المصدر نفسه: ص ١٢٣.

٢٢ - المصدر نفسه: ص ١٢٣.

٢٣ - المصدر نفسه: ص ١٢٣.

٢٤ - المصدر نفسه: ص ١٢٣.

٢٥ - زيدان، جورجي: **تاريخ التّمدن الإسلامي** ، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت. ج٤، ص٩٢.

٢٦ - أمين، أحمد: **ضُحى الإسلام** ، الطبعة السادسة، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ١٣٨١هـ/١٩٦١م. ج١، ص ١٨٧-١٨٨.

٢٧ - هوتسما ورفاقه: **دائرة المعارف الإسلامية**، ترجمة وتحرير: إبراهيم زكي خورشيد ورفاقه، الطبعة الثانية، دار الشعب، القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م. ج١٠، ص ١٦٣، (مادة التوقيع).

٢٨ - ضيف، شوقي: **العصر العباسي الأول**: الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م. ص٤٨٩.

٢٩ - هلال، محمد غنيمي: **الأدب المقارن**، الطبعة الثالثة، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م. ص ٣٥٥.

٣٠ - فيصل، شكري: **مناهج الدراسة الأدبية في الأدب العربي**، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٩٢هـ/١٩٧٣م. ص ١٠٨.

٣١ - وهبة، مجدي والمهندس، كامل: **معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب**، الطبعة الثانية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م. ص ١٢٧.

٣٢ - العاكوب، عيسى: **تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي**، ص ٢٥٧-٢٦٢.

٣٣ - أمين، أحمد: **ضحى الإسلام**: ج١، ص١٨٧-١٨٨؛ وهلال، محمد غنيمي: **الأدب المقارن**: ص٣٥٥؛ والعاكوب، عيسى: **تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي**: ص ٢٥٧-٢٦٢.

٣٤ - أمين، أحمد: **ضحى الإسلام**: ج١، ص١٨٨.

٣٥ - العاكوب، عيسى: **تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي**: ص ٢٥٨-٢٥٩.

٣٦ - ابن عبد ربه، أبو عمر، أحمد بن محمد الأندلسي، ت ٣٢٨هـ/٩٣٩م: **العقد الفريد**: ج٤، ص ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠.

٣٧ - المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨.

٣٨ - الثعالبي، أبو منصور، عبد الملك بن محمد، ت ٤٢٩هـ/١٠٣٨م: **خاص الخاص**: ص ١٢٦.

٣٩ - ابن عبد ربه، أبو عمر، أحمد بن محمد الأندلسي، ت ٣٢٨هـ/٩٣٩م: **العقد الفريد**: ج٤، ص٢٠٦.

٤٠ - المصدر نفسه: ج٤، ص ٢٠٦-٢١٠، ٢١٧-٢١٨؛ وصفوت، أحمد زكي: **جمهرة رسائل العرب**، مصورة عن الطبعة المصرية، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت. ج٣، ص ٤٩١-٥٠٣.

٤١ - العاكوب، عيسى: **تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي**، ص ٢٥٩.

٤٢ - المصدر نفسه: ص ٢٦٢.

٤٣ - انظر ما بقي من المصادر العربية من هذه التوقيعات: الدروبي، محمد، وجرار، صلاح، **التوقيعات الفارسية المعربة**، منشورات جامعة آل البيت، المفرق، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص١٢١-١٥٠.

٤٤ - الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، ت ٢٥٥هـ/٨٦٩م: **المحاسن والأضداد** (منسوب خطأً)، نشره: علي أبو ملحم، الطبعة الثانية، دار الهلال، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩١م. ص١٥٥.

٤٥ - الثعالبي، أبو منصور، عبدالملك بن محمد، ت ٤٢٩هـ/١٠٣٨م: **آداب الملوك**، تحقيق: جليل العطية، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م. ص٧٤.

٤٦ - المصدر نفسه: ص ٧٤.

٤٧ - الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، ت ٢٥٥هـ/٨٦٩م: **المحاسن والأضداد** (منسوب خطأً)، ص ١٥٥؛ والجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، ت ٢٥٥هـ/٨٦٩م: **الآمل والمأمول** (منسوب خطأً)، تحقيق رمضان ششن، الطبعة الثانية، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م. ص ٥٩.

٤٨ - الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، ت ٢٥٥هـ/٨٦٩م: **المحاسن والأضداد** (منسوب خطأً)، ص١٥٥.

٤٩ - صفوت، أحمد زكي : **جمهرة رسائل العرب**: ج٤، ص ٣٨٣.

٥٠ - الطرطوشي، أبو بكر، محمد بن الوليد، ت ٥٢٠هـ/١١٢٧م: **سراج الملوك**، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، الطبعة الأولى، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج١، ص٣١١.

٥١ - الفردوسي، أبو القاسم، منصور بن فخر الدين، ت ٤١١هـ/١٠٢٠م: **الشاهنامه**، ترجمها نثراً: الفتح بن علي البنداري، تحقيق: عبد الوهاب عزام، الطبعة الثانية، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. ج٢، ص ١٦٢.

٥٢ - العسكري، أبو هلال، الحسن بن عبد الله، ت ٣٩٥هـ/١٠٠٤م: **كتاب الصناعتين**، تحقيق: علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.

ص ١٩٧؛ والثعالبيّ، أبو منصور، عبد الملك بن محمد، ت ٤٢٩هـ/١٠٣٨م: **الإعجاز والإيجاز**، مصورة عن نشرة إسكندر آصاف، دار البيان - بغداد، ودار صعب - بيروت، د.ت. ص ٩٩؛ والثعالبيّ، أبو منصور عبدالملك بن محمد، ت٤٢٩هـ/١٠٣٨م: **خاص الخاص**: ص ١٣٤.

٥٣ - العسكري، أبو هلال، الحسن بن عبد الله، ت ٣٩٥هـ/١٠٠٤م: **التفضيل بين بلاغتي العرب والعجم**، (ضمن التحفة البهيّة والطرفة الشهيّة) الطبعة الأولى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠١هـ/١٩٨١م. ص ٢١٨؛ والآبيّ، أبو سعد، منصور بن الحسين، ت ٤٢١هـ/١٠٣٠م: **نثر الدرّ**، تحقيق: محمد علي قرنة ومنير محمد المدني ومحمد إبراهيم عبد الرحمن وسيدة حامد عبدالعال، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، القاهرة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. ج٧، ص ٦٧؛ والرّاغب الأصفهاني، أبو القاسم، الحسين بن محمد، ت ٥٠٢هـ/١١٠٩م: **مُحاضرات الأدباء**، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٣٨١هـ/١٩٦١م. ج١، ص٤٠١؛ والمُستعصميّ: جمال الدين، ياقوت بن عبدالله، ت٦٨٩هـ/١٢٩٠م، **الآداب والحكم** (ضمن ثلاث رسائل)، مطبعة الجوائب، الأستانة، ١٢٩٨هـ/١٨٨١م. ص٦٣.

٥٤ - الجهشياري، أبو عبدالله، محمد بن عبدوس، ت ٣٣١هـ/٩٤٣م: **الوزراء والكُتّاب**، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، الطبعة الثانية، مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص ٣٠٦.

٥٥ - الدُّروبي، محمد محمود، **الرّسائل الفنيّة في العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري**، الطبعة الأولى، دار الفكر، عمان، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص ٧٠-٧١.

